Khoirur Rofiq, Maskur Rosyid, Hasna Afifah, Najichah, Ahmad Zubaeri,
Muhammad Fakhruddin Zuhri, Tri Nurhayati, Anis Fittria,
Muhamad Zainal Mawahib, Dian Ika Aryani, M. Ichrom

Mendiskusikan Problematika
HUKUM ISLAM TERBARUKAN

Dibiayai dengan Anggaran DIPA
Fakultas Syari'ah dan Hukum
UIN Walisongo Semarang
Tahun 2022

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

WALISONGO

SEMARANG – JAWA TENGAH

MENDISKUSIKAN PROBLEMATIKA HUKUM ISLAM TERBARUKAN

MENDISKUSIKAN PROBLEMATIKA HUKUM ISLAM TERBARUKAN

Penulis : Khoirur Rofiq, Maskur Rosyid, Hasna Afifah, Najichah, Ahmad Zubaeri, Muhammad Fakhruddin Zuhri, Tri Nurhayati, Anis Fittria, Muhamad Zainal Mawahib, Dian Ika Aryani, M. Ichrom
Editor : Dr. H. Ali Imron, SH., M.Ag.
Layout : M. Khoirul Miftah

Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Mendiskusikan Problematika Hukum Islam Terbarukan. Semarang: CV. Rafi Sarana Perkasa, 2022.

Jumlah Halaman : xiv + 340 hal.
Nomor ISBN : 978-602-7969-97-1

Sanksi Pelanggaran Pasal 72
Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002
Tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja melanggar dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 Ayat (1) atau Pasal 49 Ayat (1) dan Ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait sebagai dimaksud pada Ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

PRAKATA

Upaya untuk menghidupkan hukum Islam (*sharī'ah*, *fiqh*) telah dilakukan sepanjang masa. Tujuannya tidak lain yaitu untuk merealisasikan keluwesan yang diembannya. Hukum Islam senantiasa patut, pantas, dan luwes untuk setiap ruang, waktu, situasi, dan kondisi (*Islām ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*). Keluwesan tersebut tampak dari indikator utamanya, yaitu ia dapat -minimal-merespon setiap problematika yang selalu berkembang setiap saat.

Kegiatan ijtihad dalam hal ini menemukan urgensitasnya. Ijtihad, dalam salah satu definisinya, dimaknai secara terbatas hanya pada bidang hukum saja. Mengamini pendapat Yūsūf al-Qarḍawī bahwa lapangan ijtihad telah mengalami perluasan makna dan bentuk. Jika awalnya hanya berupa *qānūn* dan *fatwā*, maka penelitian dan karya ilmiah ia masukkan sebagai bagian dari proses ijtihad, baik dilakukan secara individu (*fardī*) maupun kolektif (*jamā'ī*).

Salah satu bagian penting dari proses ijtihad yaitu *istinbāṭ* yang dapat dilakukan dengan dua pendekatan yaitu kebahasaan (*lughāwī*) dan substansi (*maqāṣid al-sharī'ah*). Pendekatan yang kedua tersebut pada kenyataannya lebih digandrungi oleh para pemikir kekinian. Fazlur Raḥmān, Muḥammad Shahrūr, Abdullāh Saeed, dan Jasser Auda merupakan sedikit contoh dari tokoh kontemporer yang menitikberatkan perhatiannya pada pendekatan tersebut.

Lebih dari itu, kajian ilmu-ilmu keislaman, termasuk *fiqh*, telah mengalami dinamisasi yang cukup progresif. Persinggungannya dengan ilmu-ilmu modern mengantarkan kajian pada bidang tersebut menjadi lebih humanis. Pendekatan yang digunakannya pun menjadi lebih beragam. Antropologi, psikologi, sosiologi, dan teknologi merupakan bagian dari ragam tersebut.

Atas dasar itulah, tidak berlebihan kiranya ketika Bunga Rampai ini disebut sebagai bagian dari ijtihad. Buku ini merupakan kumpulan tulisan ilmiah para akademisi Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang. Respon terhadap kondisi yang terjadi di masyarakat perlu dikemukakan, dengan harapan menambah komprehensifitas cara pandang.

Mengacu pada dominasi pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* pada kajian hukum Islam di atas, sebagian tulisan dalam buku ini mengetengahkannya sebagai kerangka berpikir. Pertama, M. Khoirur Rofiq dalam tulisannya mendeskripsikan bahwa pendidikan pra nikah sebagai *maqāṣid tabī'ah* (tujuan pengikut) memiliki relevansi dan urgensi bagi upaya mempertahankan keutuhan keluarga yang merupakan *maqāṣid aṣliyah* (tujuan awal). Keduanya saling berkaitkelindan, pengikut mengikuti yang diikuti. Selain sebagai *maqāṣid tabī'ah*, pendidikan pra nikah juga merupakan *wasīlah* (sarana) penting untuk mewujudkan tujuan utama (*maqṣūd*) perkawinan. Kesesuaian dan nilai penting pendidikan pra nikah terhadap tujuan perkawinan melalui cara pandang *maqāṣid al-sharī'ah* dielaborasi olehnya.

Tulisan kedua, *al-maṣlaḥah* sebagai inti dari *maqāṣid al-sharī'ah* dijadikan sebagai pendekatan untuk menilik nilai penting perluasan makna hak *ijbār*. Tulisan ini disusun oleh Maskur Rosyid. Pemaksaan terhadap anak gadis oleh walinya, baik untuk menikah maupun tidak menikah, merupakan makna yang lazim disematkan pada istilah hak *ijbār*. Makna tersebut telah digunakan begitu lama, sehingga hak perempuan untuk memilih calon suami terciderai. Melalui pendekatan tersebut, makna hak *ijbār* perlu diperluas. Tujuannya yaitu agar keadilan dalam hak dan kewajiban para pihak dapat terpenuhi sehingga kemaslahatan dapat terealisasi dengan maksimal.

Ketiga, Hasna Afifah menjelaskan bahwa pertimbangan *maqāṣid al-sharī'ah* berlaku untuk semua bidang, termasuk dalam perceraian. Meskipun disebut-sebut sebagai perkara halal namun sangat dibenci oleh Tuhan, perceraian tetap harus mempertimbangkan efek kebaikan dan keburukan, utamanya bagi mantan isteri dan anak-anak. Ia menggunakan perspektif 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām yang membagi *maqāṣid* kepada dua hal; hakiki dan majazi. Kemaslahatan seperti apa yang hendak dijamin dalam perceraian, dideskripsikan dalam tulisan ini.

Adapun kombinasi pendekatan antara *maqāṣid al-sharī'ah* dengan sosiologi dilakukan oleh Najichah. Keduanya dijadikan sebagai cara pandang untuk melihat problem perkawinan muslim dengan non-muslim. Problem ini muncul sebagai akibat dari ambiguitas Pasal 2 Ayat 1 UU Perkawinan. Agama dan kepercayaan yang sama antara suami dan isteri ataukah agama dan kepercayaan masing-

masing suami dan isteri yang menjadi keabsahan perkawinan dan diakui negara menjadi perbicangan. Keadaan ini tentu bertolak belakang dengan kemaslahatan yang hendak dicapai melalui UU tersebut. Lebih dari itu, masyarakat kemudian mengambil "solusi" dengan melakukan penyelundupan hukum. Tulisan ini mewacanakan solusi bagi permasalahan tersebut.

Sedangkan pendekatan sosiologi digunakan oleh Ahmad Zubaeri untuk melihat peran hukum keluarga Islam. Sebagai social engineering, ia berperan dalam mengubah struktur masyarakat. Jika perubahan sosial lebih lambat ketimbang perubahan hukum, maka hukum memainkan peran untuk membawa masyarakat ke dalam suatu tatanan baru yang dianggap lebih maslahat dan bermanfaat. Penulis mengambil contoh perubahan hukum batas usia kawin yang kemudian mengubah persepsi, dari larangan nikah dini menjadi larangan nikah anak. Memperbaiki cara berpikir menjadi kunci utama bagi terwujudnya perubahan sosial melalui rakayasa sosial.

Selain terkait hukum keluarga, *fiqh* juga membahas mengenai *jarīmah* (pidana). Hal ini dideskripsikan oleh Muhammad Fakhrudin Zuhri yang membincang mengenai kemaslahatan bagi korban tindak pidana. Penulis menjelaskan urgensi pengaburan identitas korban. Hal itu dilakukan agar terwujud rasa nyaman dan tidak menjadi korban yang dirugikan berkali-kali. Pengaburan ini penting untuk dilakukan, khususnya bagi korban yang masih anak-anak dan korban tindakan asusila. Bagaimana dan apa

urgensi pengaburan identitas korban diterapkan? merupakan sumbangan pemikiran penulis.

Kolaborasi antara pendekatan hukum dan ekonomi diberikan oleh Tri Nurhayati. Dalam tulisannya, Tri mengambil kasus Hak Kekayaan Intelektual (HKI) yang banyak dihasilkan oleh perguruan tinggi. Selain kepemilikan hak moral, HKI juga memuat hak ekonomi. Lantas, kekayaan intelektual apa saja yang dapat dikomersialkan melalui perguruan tinggi dan bagaimana mekanisme yang dapat diaplikasikan sesuai dengan regulasi yang berlaku saat ini merupakan pertanyaan yang hendak diuraikan dalam tulisannya.

Masih terkait dengan produk hukum, Anis Fittria melakukan kajian normative terhadap sertifikasi halal dan regulasi Jaminan Produk Halal di Indonesia. Undang-Undang Jaminan Produk Halal Nomor 33 Tahun 2014 dapat dikatakan sebagai era baru sertifikasi halal di Indonesia. Terbitnya UU tersebut mengubah bentuk, dari sukerala *(voluntary)* menjadi wajib *(mandatory).* Bagaimana pengertian dan penjabaran tentang sertifikasi halal dan regulasi Jaminan Produk Halal di Indonesia. Uraian tersebut dijelaskan dalam tulisan ini.

Termasuk bagian dari kajian hukum Islam yaitu permasalahan waktu dan tempat, baik untuk menentukan penanggalan, waktu salat, arah kiblat, dan sebagainya. Ilmu falak menjadi bagian tak terpisahkan dari kajian ini. Muhammad Zainal Mawahib mendiskusikan ihwal ketentuan-ketentuan sistem penanggalan hijriah yang terdapat dalam al-Quran, yakni ketentuan jumlah bilangan

bulan, ketentuan konversi sistem penanggalan masehi (solar system) dengan penanggalan hijriyah (lunar system), yang artinya bahwa sistem penanggalan hijriah tidak menggunakan solar system, dan ketentuan permulaan awal bulan hijriah. Lebih lanjut lagi, tulisan ini mengulas tentang urgensi penanggalan hijriah bagi kehidupan beragama, baik dalam peribadatan, sosial-budaya, maupun sejarah. Ulasan mengenai penanggalan hijriah dalam al-Qur'an dan urgensinya dalam kehidupan beragama ini menjadi pembahasan utama dalam kajiannya

Sebagaimana disampaikan di atas, kajian falak berperan penting, salah satunya untuk mengetahui arah kiblat. Dian Ika Aryani menelusuri *Global Positioning System* (GPS) dalam fungsinya untuk menarik garis yang sesuai dengan arah tempat Muslim salat. Permasalahan yang menjadi perhatian bahwa perbedaan setiap 1^0 saja akan menggeser posisi arah kiblat sebesar 111,319 km. Karenanya, ketelitian dan keakuratan menjadi aspek yang sangat ditekankan dalam teknologi ini. Teknologi GPS menggunakan sistem referensi ellipsoid yaitu WGS 84 yang diyakini mewakili situasi bentuk bumi saat ini sehingga hasil perhitungan yang dilakukan dengan menggunakan system referensi ini memiliki hasil yang lebih teliti dan akurat jika dibandingkan dengan perhitungan yang dilakukan dengan dasar bentuk bumi bulat.

Sebagai persembahan terakhir dalam kumpulan tulisan ini yaitu strategi yang perlu digunakan untuk membumikan pesan-pesan Tuhan tersebut. Merujuk pada model yang digunakan oleh Walisongo, M. Ichrom menyatakan bahwa

humanisasi ilmu-ilmu keislaman perlu dilakukan. Pendekatan sosial-budaya menjadi penting untuk diterapkan agar ajaran Islam, termasuk hukum Islam yang menjadi concern kajian dalam buku ini, dapat tersampaikan dan diterima dengan baik.

Upaya ijtihad ini terwujud dengan baik lantaran bantuan dari beberapa pihak. Karenanya, kami merasa sangat perlu untuk mengucapkan terima kasih kepada; Rektor UIN Walisongo, Dekan Fakultas Syariah dan Hukum UIN Walisongo, dan panitia pengadaan buku Fakultas Syariah dan Hukum UIN Walisongo yang telah memfasilitasi dan membiayai penerbitan kumpulan tulisan ini melalui anggara DIPA UIN Walisongo. Semoga tercatat sebagai amal jariyah yang pahalanya terus mengalir. Para pembaca sekalian, kami ucapkan selamat membaca.

Semarang, Juli 2022

DAFTAR ISI

PRAKATA iii

DAFTAR ISI xi

M. Khoirur Rofiq

RELEVANSI PENDIDIKAN PRA NIKAH TERHADAP PENGUATAN IKATAN PERKAWINAN PERSPEKTIF *MAQÂṢID SHARÎ'AH* 1

Maskur Rosyid

PERLUASAN MAKNA HAK *IJBĀR* DALAM PERKAWINAN DENGAN PENDEKATAN KEMASLAHATAN 45

Hasna Afifah

MENIMBANG AL-MAQASHID DALAM PERCERAIAN PERSPEKTIF IZZUDDIN IBNU ABDIS SALAM 63

Najichah

PERKAWINAN MUSLIM DENGAN NON MUSLIM; TINJAUAN SOSIOLOGI HUKUM ISLAM 95

Ahmad Zubaeri

HUKUM KELUARGA ISLAM SEBAGAI ALAT REKAYASA SOSIAL 131

Muhammad Fakhruddin Zuhri

PENGABURAN IDENTITAS KORBAN (MEMAHAMI KEMBALI ARTI PERLINDUNGAN TERHADAP KORBAN)..... 147

Tri Nurhayati
KOMERSIALISASI KEKAYAAN INTELEKTUAL DI PERGURUAN TINGGI..... 163

Anis Fittria

KAJIAN NORMATIF SERTIFIKASI HALAL DAN REGULASI JAMINAN PRODUK HALAL DI INDONESIA 185

Muhamad Zainal Mawahib

SISTEM PENANGGALAN HIJRIAH DALAM AL-QUR'AN 211

Dian Ika Aryani
GLOBAL POSITIONING SYSTEM DALAM KEAKURASIAN ARAH KIBLAT 243

M.Ichrom
STRATEGI DAKWAH DAN ISLAMISASI WALISONGO DI TANAH JAWA 255

Bagas Heradhyaksa

MENGENAL SHARIA ONLINE TRADING SYSTEM 275

Daud Rismana

PENGENTASAN KEMISKINAN DI TENGAH PANDEMI COVID-19 MELALUI BANSOS PROGRAM

KELUARGA HARAPAN DALAM PERSPEKTIF HUKUM..... 275

TENTANG PENULIS..... 325

RELEVANSI PENDIDIKAN PRA NIKAH TERHADAP PENGUATAN IKATAN PERKAWINAN PERSPEKTIF *MAQÂṢID SHARÎ'AH*

M. Khoirur Rofiq, S.H.I.M.S.I
m.khoirur_rofiq@walisongo.ac.id

A. PENDAHULUAN

Perkawinan adalah sebuah ikatan lahir batin antara seorang pria dan wanita sebagai suami istri yang bertujuan untuk memenuhi salah satu kebutuhan dasar manusia, yaitu kebutuhan untuk memperoleh kebahagiaan lahir dan batin melalui rumah tangga.[1] Namun pada kenyataannya, tidaklah mudah untuk mewujudkan kebahagiaan tersebut karena banyaknya tantangan dan permasalahan yang terjadi dalam rumah tangga.

Problematika dalam keluarga menjadi keniscayaan yang akan dihadapi oleh pasangan suami istri, untuk mengatasinya dibutuhkan kedewasaan, keterampilan komunikasi, manajemen konflik, dan pengetahuan tentang hak dan kewajiban suami istri. Pesatnya perkembangan teknologi-informasi dan meningkatnya tuntutan gaya hidup menambah kompleksitas problematika keluarga, jika kurang bijak menanggapinya dapat memicu konflik, perseteruan terus menerus, dan dapat berujung pada perceraian.

[1] Lihat ketentuan umum pada Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan.

Perceraian di Indonesia menjadi fenomena sosial yang perlu mendapat perhatian. Faktanya jumlah perceraian dari tahun ke tahun semakin meningkat, di sisi lain, pemahaman masyarakat terhadap sakralitas perkawinan juga menurun. Bahkan bagi sebagian masyarakat perceraian seakan menjadi gaya hidup atau *trend* sosial terutama dalam kehidupan para artis,[2] dimana pernikahan dan perceraian kadang menjadi cara untuk mendongkrak popularitas.

Sisi lain yang perlu mendapat perhatian serius adalah akibat yang ditimbulkan dari perceraian, di antaranya adalah lahirnya permusuhan anggota keluarga, menganggu perkembangan jiwa anak yang menyebabkan perasaan rendah diri, marah, dendam, benci, dan emosi yang tidak stabil,[3] bahkan perceraian dapat menyebabkan anak menjadi liar, memicu terjadinya kenakalan dan kejahatan remaja.[4]

Tidak ada satupun orang yang ingin keluarganya hancur melalui perceraian, kecuali jika perceraian merupakan pilihan terbaik dan pilihan terakhir. Melihat akibat dari perceraian tersebut, maka upaya untuk melestarikan ikatan perkawinan sangat penting dilakukan, baik dengan *islah* (mendamaikan) antara suami istri yang

---

[2] Andi Aan Pranata, "Menteri Agama, Perceraian Sudah Jadi Gaya Hidup," medcom.id, 2018, https://www.medcom.id/nasional/daerah/xkEGe2eN-menteri-agama-perceraian-sudah-jadi-gaya-hidup, diakses pada 7 Juli 2021.

[3] Gunawan, *Dampak- Dampak Perceraian Terhadap Para Pihak yang Melakukan Perceraian. (*Universitas Surakarta, 2014), 7.

[4] Dyah Ayu Retnowulan dan Hadi Warsito, "Penerapan Strategi Pengelolaan Diri (Self Management) untuk Mengurangi Kenakalan Remaja Korban Broken Home", *Jurnal BK Unesa*,Vol. 03, no. 01 (2013): 335-340.

bertikai, mediasi persidangan untuk perkara cerai, bimbingan konseling keluarga, bahkan pembekalan atau pendidikan kehidupan keluarga bagi calon pasangan suami istri.

Pembekalan atau pendidikan pra nikah dalam prakteknya sudah banyak dilaksanakan, baik oleh pemerintah melalui Kantor Urusan Agama dan Badan Penasihatan Pembinaan dan Pelestarian Perkawinan (BP4) maupun lembaga swasta melalui lembaga keagamaan atau lembaga sosial. Namun pelaksanaannya masih mengalami banyak kendala dan belum optimal.

Sejauh ini, kajian terhadap pelaksanaan pendidikan pra nikah cukup banyak dilakukan. Mahmudin (2016) yang menyimpulkan bahwa pendidikan pra nikah sangat penting dilakukan oleh calon pasangan suami istri dalam membekali pengetahuan dan persiapan membina keluarga.[5] Aina Sufya Fuaida (2016) mengkaji pengaruh pendidikan pra nikah terhadap keharmonisan rumah tangga, ia menyimpulkan bahwa pendidikan pra nikah mempunyai pengaruh positif terhadap keharmonisan keluarga.[6]

Putu Yunita Widhayanti, dan Febiola Hendrati (2011) meneliti hubungan kematangan seseorang dalam ikatan perkawinan terhadap perselingkuhan suami. Keduanya menyimpulkan bahwa kematangan seseorang

[5] Mahmudin, "Implementasi Pembekalan Pranikah dalam Membentuk Keluarga Sakinah Mawaddah Wa Rahmah," *Jurnal Millah* Vol. 15, no. 2 (2016): 299–318.

[6] Aina Sufya Fuaida, "Pendidikan Nikah dalam Pembentukan Keharmonisan Rumah Tangga (Studi Analisis di KUA dan BP4 Kec. Gondomanan, Yogyakarta)" (UIN Sunan Kalijaga, 2016), 125.

dalam perkawinan sangat berpengaruh terhadap keharmonisan keluarga, baik kematangan tersebut dilihat dari kedewasaan usia, kedewasaan emosi, tingkat pendidikan, maupun kematangan dari segi ekonomi.[7]

Zulfahmi (2017) mengkaji urgensi penyelenggaraan kursus pra nikah dan relevansinya dengan esensi perkawinan (perspektif *maqāsid asy-syarī'ah*), ia menyimpulkan bahwa kursus pra nikah memiliki urgensi karena mengandung maslahah yang mendukung dan memperkuat terwujudnya *hifd an-nasl* dalam syari'at nikah. Sedangkan kurikulum kursus pra nikah memiliki relevansi dengan aspek pendidikan, aspek agama dan ibadah, aspek ekonomi, aspek sosiologis, dan aspek biologis.[8]

Sejauh pengamatan penulis, belum ada kajian yang membahas tentang pendidikan pra nikah sebagai upaya untuk melestarikan perkawinan dan meminimalisir perceraian melalui pendekatan *maqâṣid syarî'ah*. Sehingga penelitian ini mempunyai tujuan untuk mengetahui secara filosofis esensi pendidikan pra nikah sebagai upaya melestarikan perkawinan dan meminimalisir potensi perceraian perspektif *maqâṣid syarî'ah*.

[7] Putu Yunita Widhayanti dan Fabiola Hendrati, "Hubungan Kematangan Pribadi dengan Perselingkuhan Suami," *Jurnal Psikologi Tabularasa* 6, no. 1 (April 2011): 390–403.

[8] Zulfahmi, "Urgensi Penyelenggaraan Kursus Pra Nikah Dan Relevansinya Dengan Esensi Perkawinan" (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017), 142.

B. METODE PENELITIAN

Jenis penelitian ini merupakan penelitian pustaka yang bersifat kualitatif dengan deskriptif analitik, dianalisis menggunakan pendekatan *maqâṣid syarî'ah*. Bahan primer dalam penelitian ini adalah: 1) Peraturan Dirjen Bimas Islam No. DJ.491/11 tahun 2009 tentang Kursus Calon Pengantin, 2) Peraturan Dirjen Bimas Islam No.DJ.II/542 tahun 2013 tentang Pedoman Penyelenggaraan Kursus Pra Nikah, 3) Peraturan Dirjen Bimas Islam No 373 tahun 2017 tentang Petunjuk Teknis Bimbingan Perkawinan Bagi Calon Pengantin, dan 4) Keputusan Dirjen BIMAS Islam Nomor 379 Tahun 2018 tentang Petunjuk Pelaksanaan Bimbingan Perkawinan Pra Nikah bagi Calon Pengantin. Adapun bahan skunder dalam penelitian ini adalah buku-buku, penelitian terdahulu, dan dokumen yang terkait dengan pendidikan pra nikah, serta sumber-sumber lain yang masih berhubungan.

Data yang diperoleh kemudian diklarifikasi dan dianalisis dengan konsep dan referensi yang ada, adapun metode analisis data yang dilakukan adalah melalui tiga tahap; reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan.

C. PEMBAHASAN

Pernikahan dan Perceraian di Indonesia

Setiap tahun, terdapat jutaan pasangan yang menikah namun jumlahnya relatif mengalami penurunan dari tahun ke tahun, sedang angka perceraian selalu mengalami

kenaikan dari tahun ke tahun dengan kenaikan rata-rata 3.68% per tahun. Rata-rata jumlah perceraian yang terjadi dari jumlah pernikahan setiap tahunnya adalah 17.9%, atau bisa dikatakan dalam 100 pernikahan, maka ada 17 perceraian. Perceraian tertinggi terjadi pada tahun 2021 setelah masa pandemi Covid – 19 berakhir di Indonesia, dan persentase angka cerai dari jumlah pernikahan yang ada di tahunj 2021 sangat besar mencapai 25,7% sebagaimana terlihat pada tabel di bawah.

Perceraian jika dilihat dari keseluruhan perkara yang masuk di Pengadilan Agama, maka perkara cerai (baik cerai talak maupun cerai gugat), merupakan perkara yang paling banyak disidangkan di pengadilan, sebanyak 72,5% dari keseluruhan jumlah perkara di PA, adapun sisanya adalah perkara lain yang menjadi kewenangan Pengadilan Agama.[9] Perceraian jika dilihat dari pihak yang mengajukan di Pengadilan Agama, maka perceraian didominasi oleh gugatan cerai oleh istri dengan prosentase rata-rata setiap tahun 72% dan sisanya adalah permohonan cerai yang diajukan oleh suami sebanyak 28%.

[9] Data diperoleh dari https://badilag.mahkamahagung.go.id/ diakses pada 7 Juni 2022.

Tabel 1.
Jumlah Pernikahan, Perceraian, dan Rujuk di Indonesia

Tahun	Nikah	Cerai	Selisih Cerai dari Tahun Lalu	Persentase Cerai Dari Nikah per Tahun
2011	2,319,821	276,791	-	11.9%
2012	2,289,648	346,480	69,689	15.1%
2013	2,210,046	324,247	-22,233	14.7%
2014	2,110,776	344,237	19,990	16.3%
2015	1,958,394	353,843	9,606	18.1%
2016	1,837,185	365,654	11,811	19.9%
2017	1,936,934	374,516	8,862	19.3%
2018	2,016,171	408,202	33,686	20.2%
2019	1,968,978	439,002	30,800	22.3%
2020	1,792,548	291,677	-147,325	16.3%

2021	1,742,049	447,743	156,066	25.7%
Total	**22,182,550**	**3,972,392**		**17.9%**

Sumber**:** BPS Tahun 2015, 2018, dan 2022[10]

Adapun yang menjadi faktor penyebab perceraian di Indonesia berdasarkan data dari 29 Pengadilan Tinggi Agama se-Indonesia pada Tahun 2021 adalah sebagai berikut:

Tabel 2.
Faktor-Faktor Perceraian di Indonesia Tahun 2022

No	Faktor Cerai	Jumlah	%
1	Konflik terus-menerus	279,205	62.4
2	Ekonomi	113,343	25.3
3	Meninggalkan Keluarga	42,387	9.5
4	KDRT	4,779	1.1
5	Dipenjara ≥ 5 tahun	1,392	0.3
6	Mabuk	1,779	0.4
7	Judi	993	0.2
8	Kawin Paksa	365	0.1
9	Zina	449	0.1

[10] BPS Indonesia, *Statistik Indonesia 2015*, *03220.1509* (Jakarta: Badan Pusat Statistik Indonesia, 2015), 171. BPS Indonesia, *Statistik Indonesia 2018* (Jakarta: Badan Pusat Statistik Indonesia, 2018), 202. Dan BPS Indonesia, "Statistik Indonesia 2022" (Jakarta, 2022), https://www.bps.go.id/publication/2022/02/25/0a2afea4fab72a5d052cb315/statistik-indonesia-2022.html.

10	Poligami	893	0.2
11	Madat	349	0.1
12	Murtad	1,447	0.3
13	Cacat Badan	360	0.1
14	Lain-Lain	2	0.0
Jumlah		**447,743**	

Sumber data: BPS Tahun 2022

Dari data di atas, dapat dilihat beberapa faktor yang melatarbelakangi pasangan suami istri memutuskan untuk bercerai. Bisa disimpulkan bahwa terdapat 5 faktor terbesar penyebab perceraian: yang *pertama* karena selisih dan pertengkaran suami istri yang terus menerus; *kedua* karena masalah ekonomi, *ketiga* karena ada salah satu pihak meninggalkan pasangan dan keluarganya, *keempat* karena Kekerasan dalam rumah tangga, *kelima* karena salah satu pihak dihukum penjara (5 tahun ke atas), selain 5 besar terdapat beberapa faktor seperti data di atas.[11]

Pendidikan Pra Nikah

Pendidikan dalam Kamus Bahasa Indonesia berasal dari kata didik yang berarti memelihara dan memberi latihan (ajaran, pimpinan) mengenai akhlak dan kecerdasan pikiran, sedang pendidikan adalan berkaitan dengan hal

[11] Lima faktor terbesar perceraian di atas dalam lingkup regional maupun nasional secara umum mempunyai kesamaan, untuk faktor perceraian di wilayah Yogyakarta dapat dilihat di M. Khoirur Rofiq, "Dinamika Sengketa Perdata Islam di Pengadilan Agama Daerah Istimewa Yogyakarta," *An-Nawa Jurnal Studi Islam* 2 (2019): 108–131.

atau cara untuk mendidik.[12] Djumarsih mendefinisikan pendidikan sebagai usaha manusia untuk menumbuhkan dan mengembangkan potensi-potensi pembawaan, baik jasmani maupun rohani sesuai dengan nilai-nilai yang ada dalam masyarkat dan kebudayaan.[13]

Helmawati mengintisarikan pendapat George F. Kneller tentang pendidikan dalam arti luas sebagai suatu tindakan dan pengalaman seseorang yang dapat mempengaruhi perkembangan kemampuan jiwa, fisik serta wataknya. Adapun pendidikan dalam arti sempit ialah sebuah proses mengubah (mentransformasi) pengetahuan, nilai, serta keterampilan dari suatu generasi ke generasi setelahnya yang diwariskan oleh masyarakat melalui lembaga pendidikan formal maupun nonformal, seperti sekolah, perguruan tinggi dan sebagainya.[14]

Kata "pra nikah" tersusun dari dua kata yaitu "pra" dan "nikah", kata "pra" adalah sebuah awalan yang memiliki makna "sebelum".[15] Sedangkan kata "nikah" dalam bahasa Indonesia adalah sebuah ikatan atau perjanjian (akad) perkawinan antara seorang laki-laki dan seorang perempuan yang dilaksanakan sesuai dengan ketentuan hukum negara dan agama.[16] Dirjen Bimas Islam Kementerian Agama Republik Indonesia mendefinisikan

---

[12] Tim Redaksi, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), 352.

[13] M Djumransjah, *Filasafat Pendidikan* (Malang: Bayumedia Publishing, 2004), 22.

[14] Helmawati, *Pendidikan Keluarga Teoretis Dan Praktis* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2014), 23.

[15] Redaksi, *Kamus Bahasa Indonesia*, 44-55.

[16] Redaksi, 614.

kursus Pra nikah sebagai pemberian bekal pengetahuan, pemahaman, keterampilan dan penumbuhan kesadaran kepada remaja usia nikah tentang kehidupan rumah tangga dan keluarga.[17]

Dari pengertian di atas, dapat dipahami bahwa pendidikan pra nikah merupakan sebuah proses atau upaya untuk memberikan perubahan atau transformasi pengetahuan, nilai-nilai serta keterampilan yang lebih baik tentang pernikahan, sebelum terjadinya pernikahan. Pendidikan pra nikah ini penting untuk dipelajari bagi setiap orang guna membekali diri tentang problematika pernikahan dan keluarga agar mampu menjalani ikatan keluarga dengan secara harmonis.[18]

Regulasi Pendidikan Pra Nikah

Dalam praktiknya pendidikan pra nikah dilakukan dengan istilah yang berbeda-beda, tergantung siapa pelaksananya, seperti kursus calon pengantin, kursus pra nikah, bimbingan perkawinan, sekolah pra nikah, dna konseling pra nikah. Namun dalam tulisan ini akan diuraikan berdasar regulasi dari pemerintah.

Pendidikan pra nikah atau kursus pra nikah telah banyak dilakukan, baik oleh pemerintah melalui Kantor urusan Agama dan BP4 maupun dilakukan oleh swasta melalui lembaga-lembaga sosial. Adapun pedoman untuk

[17] Peraturan Dirjen Bimas Islam No.DJ.II/542 tahun 2013 tentang Pedoman Penyelenggaraan Kursus Pra Nikah.

[18] Ditjen Bimas Islam, *Pegangan Calon Pengantin* (Jakarta: Depag RI, 2003), 241.

melaksanakan pendidikan pra nikah sampai tulisan ini disusun adalah sebagai berikut:

1. Peraturan Dirjen Bimas Islam No. DJ.491/11 tahun 2009 tentang Kursus Calon Pengantin,
2. Peraturan Dirjen Bimas Islam No.DJ.II/542 tahun 2013 tentang Pedoman Penyelenggaraan Kursus Pra Nikah.
3. Peraturan Dirjen Bimas Islam No 373 tahun 2017 tentang Petunjuk Teknis Bimbingan Perkawinan Bagi Calon Pengantin.
4. Keputusan Dirjen BIMAS Islam Nomor 379 Tahun 2018 tentang Petunjuk Pelaksanaan Bimbingan Perkawinan Pra Nikah bagi Calon Pengantin

Dalam peraturan Kursus Calon Pengantin (Suscatin) dan Kursus Pra Nikah, keduanya memiliki maksud dan tujuan yang sama dalam bentuk penulisan kata-kata di peraturannya. Berbeda dengan Bimbingan Perkawinan yang mencantumkan kepada asal pembiayaan progam Bimbingan Perkawinan yang berasal dari Anggaran Pajak Belanja Negara (APBN) dan Penerimaan Negara Bukan Pajak atas Biaya Nikah atau Rujuk (PNBP NR).

Waktu pelaksanaan kursus pra nikah dilakukan selama 24 jam pelajaran (JPL) selama 3 (tiga) hari atau dibuat beberapa kali pertemuan dengan JPL yang sama. Namun dalam Juklak Bimbingan Perkawinan Pra Nikah bagi Calon Pengantin tahun 2018, pelaksanaannya berlangsung selama 16 jam atau selama dua hari berturut-turut.

Teknis bimbingan perkawinan dilakukan dengan dua model, *pertama* bimbingan tatap muka seperti yang

dilaksanakan dalam kursus pra nikah, *kedua* bimbingan mandiri, ini dilakukan jika calon pengantin tidak bisa mengikuti bimbingan tatap muka. Bimbingan mandiri ini dilakukan oleh calon pengantin untuk mendapatkan bimbingan yang *pertama* mengenai dasar perkawinan dan ketentuan hukum yang berhubungan dengan masalah keluarga di KUA, selanjutnya melanjutkan bimbingan *kedua* tentang kesehatan dan reproduksi serta bimbingan pola hidup sehat di Pusat Kesehatan Masyarakat (Puskesmas) terdekat dengan tempat tinggal calon pengantin. Bimbingan yang *ketiga* adalah tentang membangun hubungan keluarga, pemenuhan kebutuhan keluarga, dan persiapan generasi berkualitas di penyuluh keagamaan, psikolog, konselor BP4, atau praktisi pendidikan yang dekat dengan tempat tinggal calon pengantin dengan bukti mengisi blangko penasehatan yang disediakan oleh KUA dan ditandatangani oleh penasihat.

Peserta yang telah mengikuti suscatin, kursus pra nikah, dan bimbingan perkawinan mandapatkan sertifikat kegiatan. Namun kegunaan sertifikat dari keempat peraturan tersebut mempunyai tujuan yang sedikit berbeda. Sertifikat suscatin berfungsi sebagai syarat pendaftaran perkawinan. Namun dalam prakteknya, sertifikat suscatin bukan merupakan persyaratan penting, karena walaupun tidak memiliki sertifikat suscatin pasangan tetap boleh mendaftarkan perkawinan. Sedangkan pada peraturan Kursus Pra Nikah sertifikat dinyatakan sebagai syarat kelengkapan pencatatan perkawinan. Adapun, sertifikat kegiatan bimbingan perkawinan dalam peraturannya pada

bab III tentang sertifikat disebutkan sebagai syarat pencatatan nikah. Dan sertifikat hanya diberikan pada peserta yang mengikuti bimbingan tatap muka. Sedangkan untuk peserta Bimbingan Mandiri, Surat Keterangan Bimbingan Kesehatan Keluarga dan surat Pernyataan Penasehatan menjadi pengganti sertifikat.

Materi Pendidikan Pra Nikah

Kelompok Dasar, yang terdiri dari: (1) Kebijakan Kementerian Agama tentang Pembinaan Keluarga Sakinah, (2) Kebijakan Ditjen Bimas Islam tentang Pelaksanaan Kursus Pra Nikah, (3) Peraturan Perundangan tentang perkawinan dan pembinaan keluarga (UU Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam, UU KDRT, UU perlindungan anak), (4) Fiqh munakahat, dan (5) Prosedur pernikahan.

Kelompok Inti, meliputi (1) pelaksanaan fungsi-fungsi keluarga (Fungsi Agama, Reproduksi, kasih sayang dan afeksi, perlindungan, pendidikan dan sosialisasi nilai, ekonomi, dan fungsi sosial budaya), (2) merawat cinta dan kasih sayang dalam keluarga, (3) manajemen konflik dalam keluarga, dan (4) psikologi perkawinan dan keluarga. Dan terakhir **kelompok penunjang**, meliputi pendekatan andragogi, pre test dan post test, serta tugas/rencana aksi.

Pelaksanaan pendidikan pra nikah sebagaimana dijelaskan dalam peraturan Dirjan Bimas Islam Kemenag RI tersebut dibiayai dengan APBN dan atau APBD. Adapun penyelenggara kegiatan dilakukan oleh KUA atau lembaga tertentu yang sudah mendapatkan akreditasi

penyelenggaraan pendidikan pra nikah oleh Bimas Islam Kemenag RI.

Urgensi Pendidikan Pra Nikah terhadap Penguatan Ikatan Pernikahan

Amir Syarifuddin menjelaskan bahwa tujuan pendidikan pra nikah di antaranya adalah untuk membekali pasangan calon suami istri dalam mencapai sebuah keluarga yang damai, tentram, dan bahagia serta senantiasa diliputi rasa kasih sayang antar anggota keluarga. Keluarga yang bahagia dapat diwujudkan lebih mudah jika terbiasa mendapatkan pendidikan atau kebiasaan-kebiasaan baik yang dimulai dari dalam keluarga itu sendiri. Oleh karena itu, sangat penting bagi anggota keluarga untuk menyadari proses pendidikan yang sesuai dengan syari'at sehingga proses transformasi perilaku dan sikap anggota keluarga akan tercermin dalam kepribadian yang baik sesuai dengan tuntunan agama.[19]

Robert F. Stahmann menjelaskan manfaat pendidikan pra nikah sebagai berikut:

> *Typical goals of the various approaches to marital preparation include: (a) easing the transition from single to married life, (b) increasing couple stability and satisfaction for short and long term, (c) enhancing the communications skills of the couple, (d) increasing friendship and commitment to the relationship, (e) increasing couple intimacy, (f)*

[19] Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam Di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2007), 20.

enhancing problem-solving and decisions-making skills in such areas as marital roles and finances".[20]

Kutipan di atas menjelaskan bahwa persiapan pernikahan memiliki manfaat di antaranya adalah; (a) memudahkan peralihan masa transisi dari masa lajang ke dalam kehidupan pernikahan, (b) meningkatkan stabilitas dan kepuasan pasangan untuk jangka pendek dan jangka panjang, (c) meningkatkan keterampilan komunikasi antar pasangan, (d) meningkatkan komitmen terhadap hubungan, (e) meningkatkan keintiman pasangan, (f) meningkatkan keterampilan dalam memecahkan masalah dan pengambilan keputusan seperti dalam ranah keuangan, manajemen konflik, dan sebagainya.

Pasal 3 Peraturan Dirjen Bimas Islam No.DJ.II/542 tahun 2013 tentang Pedoman Penyelenggaraan Kursus Pra Nikah menjelaskan tujuan kursus pra nikah adalah untuk meningkatkan pemahaman dan pengetahuan tentang kehidupan rumah tangga/keluarga dalam mewujudkan keluarga sakinah, mawaddah warahmah serta mengurangi angka perselisihan, perceraian, dan kekerasan dalam rumah tangga.

Adanya pedoman pendidikan pra nikah dan wacana pemerintah untuk mewajibkan program tersebut menunjukkan urgensi pendidikan pra nikah di masyakat. Sejauh ini, kajian terhadap pelaksanaan pendidikan pra nikah cukup banyak dilakukan. Hasil dari beberapa kajian tersebut menyimpulkan bahwa pendidikan pra nikah sangat

[20] Robert F. Stahmann, "Premarital Counselling: A Focus for Family Therapy," *Journal of Family Therapy* 22, no. 1 (2000): 104–116.

penting dilakukan oleh calon pasangan suami istri dalam membekali pengetahuan dan persiapan membina keluarga.[21] Pendidikan pra nikah terbukti memberikan pengaruh positif terhadap keharmonisan rumah tangga, di antaranya (1) Dalam menjaga keselamatan interaksi dan komitmen suami istri, dengan mengajarkan cara berkomunikasi dan kontrol emosi yang baik, (2) Menjaga kelekatan hubungan antara orang tua dan anak dengan memberikan pengetahuan mendidik anak dan menjadi orang tua yang baik, (3) Meningkatkan ketahanan keluarga dari keretakan ikatan perkawinan dan perceraian dengan membekali pengetahuan pelaksanaan fungsi-fungsi keluarga.[22]

Kematangan seseorang dalam ikatan perkawinan sangat berpengaruh terhadap keharmonisan keluarga, baik kematangan tersebut dilihat dari kedewasaan usia, kedewasaan emosi, tingkat pendidikan, maupun kematangan ekonomi.[23] Dengan kematangan tersebut, seseorang cenderung dapat mengetahui tanggung jawab pasangan suami istri dan dapat mengelola komunikasi

[21] Mahmudin, "Implementasi Pembekalan Pranikahd dalam Membentuk Keluarga Sakinah Mawaddah Wa Rahmah." Lihat juga Zakyyah Iskandar, "Peran Kursus Pra Nikah dalam Mempersiapkan Pasangan Suami istri Menuju Keluarga Sakinah," *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 10, no. 1 (2017): 85. Lihat juga Afif Kurnia Rohman, "Optimalisasi Bimbingan Pranikah dalam Membangun Kesiapan Menikah Perspektif Pendidikan Islam (Studi di Lembaga Kursus dan Pelatihan (LKP) RADHWA Kabupaten Semarang Tahun 2017)" (IAIN salatiga, 2017), 40.

[22] Fuaida, "Pendidikan Nikah dalam Pembentukan Keharmonisan Rumah Tangga (Studi Analisis di KUA dan BP4 Kec. Gondomanan, Yogyakarta)", 125.

[23] Widhayanti and Hendrati, "Hubungan Kematangan Pribadi dengan Perselingkuhan Suami."

dengan baik serta dapat mengelola konflik dalam keluarga.[24] Sebaliknya seseorang yang belum mempunyai kematangan tersebut cenderung kurang faham terhadap hak dan kewajiban angggota keluarga, pola komunikasi yang kurang baik, kurang bijak mengendalikan emosi dan ego, sehingga konflik-konflik kecil dalam keluarga yang tidak dihadapi dengan bijak sering berujung pada keputusan untuk bercerai dan mangabaikan akibat panjang dari perceraian.[25]

Di negara lain, upaya semacam pendidikan pra nikah sudah dilakukan dan menjadi sarat untuk mendaftar nikah. Sebagai contoh, Singapura mewajibkan calon pengantin mengikuti pendidkan pra nikah yang mereka namakan dengan Pendidikan Bimbingan Rumah Tangga. Setelah selesai, calon pengantin akan mendapatkan *sijil* (sertifikat) yang dikeluarkan oleh Kantor Pernikahan Islam Setempat. Di Eropa, program nasihat sebelum perkawinan bagi pasangan yang hendak kawin dilakukan oleh pemerintah yang pelaksanaannya setara dengan kuliah satu semester.[26]

Problematika Pelaksanaan Pendidikan Pra Nikah

Minimnya informasi dan pengetahuan berkeluarga sebelum menikah menjadi salah satu kendala yang sering

[24] Sarlito Wirawan Sarwono, *Memilih Pasangan dan Merencanakan Perkawinan, dalam Bina Keluarga* (Jakarta: BKKBN, 1981), 13.

[25] Hari Widyanto, SH., MSI. (Advokat), wawancara oleh M. Khoirur Rofiq, Kantor Lembaga Bantuan Hukum "SHAKTI" Purworejo, 27 April 2019.

[26] Tim Redaksi, *Modul Keluarga Sakinah Berperspektif Kesetaraan Bagi Penghulu, Penyuluh, dan Konselor BP4* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, 2012), 21.

dihadapi oleh calon pasangan suami istri, bahkan dialami juga oleh pasangan yang telah menikah. Di sisi lain program pendidikan pra nikah, kursus pra nikah, konseling pra nikah atau program yang serupa belum banyak dilakukan, kalaupun ada masih sangat terbatas.

Pendidikan pra nikah yang ada biasanya dilakukan oleh kantor Kementerian Agama di tingkat Kabupaten, sedang di tingkat kecamatan dilaksanakan oleh Kantor Urusan Agama (KUA) dan Badan Penasihatan Pembinaan dan Pelestarian Perkawinan (BP4). Menurut Mantan Menteri Agama RI (2014-2019), Lukman Hakim Saifuddin, "Pendidikan pra nikah sudah dilaksanakan di 16 provinsi di Indonesia",[27] namun masih terbatas karena anggaran yang sangat minim.

Sebagai contoh di Purworejo, pendidikan pra nikah baru dilakukan pada tahun 2017 oleh Kementerian Agama Purworejo dengan peserta sebanyak 822 dari total pendaftar nikah sebanyak 6.593, atau baru sekitar 12% dari seluruh pendaftar nikah. Untuk tahun 2018, pelaksanaan pendidikan pra nikah di Purworejo belum diagendakan dan belum ada kepastian anggaran pelaksanaannya.[28]

Kendala yang ditemui dalam pelaksanaan Pendidikan Pra Nikah pada umumnya dikarenakan karena beberapa hal, *pertama:* masalah regulasi; Saat ini

[27] Indriyani Astuti, "Menteri Agama: Pendidikan Pranikah Sebagai Syarat Pendaftaran Pernikahan," mediaindonesia.com, 2017, https://mediaindonesia.com/read/detail/117155-menteri-agama-pendidikan-prnikah-sebagai-syarat-pendaftaran-pernikahan, diakses pada 3 Juli 2019.

[28] Drs. H. Bambang Sucipto, M.Pd.I (Kepala Kemenag Purworejo). Wawancara oleh M. Khoirur Rofiq, Kantor Wilayah Kementerian Agama Purworejo, 26 Maret 2019.

pendidikan pra nikah hanya bersifat anjuran di Indonesia berdasarkan Peraturan Dirjen Bimas Islam Kemenag RI tentang pedoman penyelenggaraan kursus Pra Nikah. Sehingga dasar untuk mewajibkan pendidikan pra nikah menjadi salah satu sarat pendaftaran nikah belum mempunyai kekuatan hukum yang tegas seperti Undang-undang. Pemerintah masih menyiapkan rencana terkait regulasi hukum dan anggaran untuk program tersebut. Dan tahun 2020 pemerintah akan merencanakan program sertifikasi perkawinan sebagai syarat menikah bagi pasangan yang hendak menikah yang dilakukan oleh Menteri Koordinator Bidang Pembangunan Manusia dan Kebudayaan (PMK), Muhadjir Effendy dan Menteri Agama RI, Fachrul Razi.[29]

Dalam pelaksanaannya, Peraturan Dirjen Bimas Islam No.DJ.II/542 tahun 2013 tentang Pedoman Penyelenggaraan Kursus Pra Nikah belum dilaksanakan dengan optimal, proses akreditasi terhadap lembaga atau organisasi penyelenggara pendidikan pra nikah juga belum bisa dilakukan.

Masalah *kedua:* anggaran pelaksanaan pendidikan pra nikah sangat terbatas, sehingga pelaksanaan pendidikan pra nikah oleh Kemenag atau KUA baru dilaksanakan jika ada anggaran. Dalam praktiknya KUA juga mengalami permasalahan yang dilematis, di satu sisi, penting untuk

[29] Faisal, "Menteri Agama Fachrul Razi Dukung Wacana Sertifikasi Perkawinan Sebagai Syarat Menikah Tahun 2020," aceh.tribunnews.com, 2019, https://aceh.tribunnews.com/2019/11/15/menteri-agama-fachrul-razi-dukung-wacana-sertifikasi-perkawinan-sebagai-syarat-menikah-tahun-2020, diakses 25 Februari 2020.

melakukan pendidikan pra nikah namun tidak ada anggaran, di sisi lain ketika program dilaksanakan dengan biaya dari peserta termasuk ke dalam pungutan liar (pungli) dan membebani peserta.

Ketiga, belum ditemukan dukungan dalil atau istimbat hukum Islam yang secara eksplisit menunjukkan kewajiban pendidikan pra nikah. Sehinga umat Islam baik melalui pemerintah, lembaga sosial, atau swasta tidak terdorong untuk melakukan program tersebut. Berbeda halnya dengan agama Katolik yang dalam kanoniknya menyebutkan kewajiban gereja untuk memberikan pengkabaran rohani keluarga kepada calon pengantin yang hendak menikah.

Maqâṣid Syarî'ah dalam Pernikahan

Secara etimologi, *Maqâṣid Syarî'ah* merupakan istilah dari dua kata; **مقاصد** dan **الشريعة** , *Maqâṣid* adalah bentuk plural dari **مقصد** (*maqshad*), yang merupakan derivasi dari kata kerja **قصد يقصد** (*qashada yaqshidu*) dengan beragam makna seperti menuju suatu arah, tujuan, tengah-tengah, adil dan tidak melampaui batas, jalan lurus, tengah-tengah antara berlebih-lebihan dan kekurangan.[30]

Sementara itu **الشريعة** secara etimologis bermakna jalan menuju mata air,[31] dalam terminologi fiqh berarti hukum-hukum Allah yang mengikat atau mengelilingi para mukallaf, baik perbuatan-perbuatan, perkataan-perkataan,

[30] Abu al-Fadhl Muhammad bin Mukrim bin Mandzur, *Lisan Al-'Arab* (Beirut: Dâr Shadir, 1300 H), 355.

[31] Mandzur.

maupun *i'tiqad-i'tiqadnya* secara keseluruhan terkandung di dalamnya.[32]

Secara terminologi *Maqâṣid Syarî'ah* mengalami perkembangan makna, seperti tujuan-tujuan hukum, makna-makna hukum, menggapai manfaat dan menolak mafsadat. Ibnu 'Asyur sebagai seorang pengusung *Maqâṣid Syarî'ah* sebagai sebuah cabang ilmu pengetahuan yang independen mendefinisikan *Maqâṣid Syarî'ah* sebagai makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan dan dipelihara oleh syari' dalam setiap bentuk penentuan hukum-Nya.[33]

Jasser Auda mendefinisikan *Maqâṣid Syarî'ah* sebagai nilai dan makna yang dijadikan tujuan dan hendak direalisasikan oleh pembuat Syariah (Allah Swt) dibalik pembuatan syariat dan hukum, yang diteliti oleh para mujtahid dari teks-teks syariah.[34]

Dari definisi-definisi tersebut mengindikasikan kaitan erat *Maqâṣid Syarî'ah* dengan *ḥikmah, 'illat,* tujuan atau niat, dan kemaslahatan. Adapun menurut Satria Effendi, *Maqâṣid Syarî'ah* berarti tujuan Allah dan rasul-Nya dalam merumuskan hukum-hukum Islam, tujuan-tujuan itu dapat sidapat dari ayat-ayat al-Qur'an dan sunnah

[32] Abu Ishaq Al-Syatibi, *Al-Muwaffaqat Fi Ushul Al-Syari'ah* (Beirut: Dār al-Ma`rifah, n.d.), 88.

[33] Muhammad Thahir Ibn 'Asyur, *Maqâṣid Syarî'ah Al-Islamiyyah* (Yordania: Dār al-Nafais, 2000), 251.

[34] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqâṣid Inaṭat al-Ahkam bi Maqaṣhidiha* (Herndon: IIIT, 2007), 15.

rasul sebagai alasan logis bagi rumusan hukum yang berorientasi pada kemaslahatan umat.[35]

Pembagian *Maqâṣid* Syarî'ah

Para ulama *Maqâṣid* banyak melakukan klasifikasi *maqâṣid* dengan berbagai sudut pandang yang berbeda-beda, klasifikasi ini sangat penting karena akan membantu dalam proses identifikasi *maqâṣid* bagi seorang praktisi hukum dalam memahami dan menerapkannya dalam proses istinbath hukum. Salah satu barometer pembagian *Maqâṣid Syarî'ah* adalah dengan klasifikasi dari sisi subyektifitas, orisinalitas, universalitas, dan urgensitas. Namun dalam tulisan ini pembagian tersebut tidak akan diuraikan semuanya, dan hanya beberapa pembagian *Maqâṣid* yang akan digunakan sebagai kerangka teori dalam membahas permasalahan tulisan ini.

Jika dilihat dari sisi **orisinilitas** *Maqâṣid Syarî'ah* menurut Syaṭibi terbagi menjadi dua: *Pertama,* ***al Maqâṣid al-Aṣliyah****,* yaitu tujuan yang tidak memperhatikan kepentingan para hamba, (tidak ada pertimbangan hawa nafsu, kecenderungan dan tabiat manusia), seperti tujuan keta'atan dalam kewajiban solat dan zakat. Dan tujuan nikah adalah untuk memelihara dan menyelamatkan keturunan.

Kedua, ***Al Maqâṣid Al-Tabʿiyah****,* yaitu tujuan yang memperhatikan hawa nafsu, kecenderungan dan tabiat manusia. Seperti tujuan nikah untuk menfasilitasi

[35] Satria Effendi M Zein, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Prenada Media, 2005), 233.

kebutuhan *istimta'* sebagai bagian dari kebutuhan biologis manusia.[36]

Dilihat dari sisi **urgensitas**, *Maqâṣid Syarî'ah* terbagi menjadi tiga:[37]

Pertama, ***Ḍaruriyat*** , yaitu kemaslahatan yang dibutuhkan oleh seluruh umat manusia, apabila tidak dipenuhi maka akan sangat berpengaruh pada tatanan kehidupan, bisa berakibat fatal. Menurut ulama' ada lima hal yang termasuk dalam kategori ini, yaitu memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara harta, memelihara akal, memelihara keturunan. Sebagian ulama menambah memelihara kehormatan dalam kategori ini. Untuk memelihara enam pokok inilah Syariat Islam diturunkan.[38]

Pelestarian agama merupakan kebutuhan dasar manusia bagi kelangsungan hidup manusia khususnya untuk kehidupan akhirat. Pelestarian jiwa merupakan kebutuhan dasar manusia, sehingga upaya pencegahan terhadap hilangnya jiwa harus dilakukan melalui aturan hukum, pencegahan dan pengobatan penyakit. Keberlangsungan hidup manusia juga akan terancam jika kepemilikan hartanya terancam baik dengan pencurian, korupsi, riba dan lain-lain. Kehidupan manusia juga terancam jika akalnya tergangu, oleh karena itu Islam melarang keras *khamr*, narkoba dan sejenisnya. Demikian juga pelestarian keturunan dan kehormatan manusia juga harus dijaga melalui pengharaman zina, hukum tentang

[36] Al-Syatibi, *Al-Muwaffaqat Fi Ushul Al-Syari'ah,* 131.

[37] Jasser Auda, *Maqâṣid Al- Syarî'ah A Beginner's Guide*, ed. Anas al-Shaikh. Ali (London: The International Institute of Islamic Thought, 2014), 8.

[38] Auda, 9.

mendidik anak, menjaga keutuhan keluarga, dan hukum penelantaran anak.[39]

*Kedua, **Ḥajiyat,*** yaitu tujuan dalam kategori bukan kebutuhan dasar bagi manusia, namun untuk kemudahan dan kenyamanan dalam menjalani kehidupan, seperti menikah, berdagang, sarana transportasi dan lain-lain, dan *ketiga, **Taḥsiniyat,*** yaitu tujuan yang bersifat pelengkap, memperindah kehidupan, seperti memakai parfum, pakaian menarik, rumah yang asri dan sebagainya.

Pelestarian terhadap tahsiniyat ini tidak boleh mengabaikan pelestraian terhadap *ḍaruriyat* dan *ḥajiyat*, namun kadangkala terdapat hubungan dan keterikatan antar tiga kategori tersebut, misalnya seperti pernikahan dan perdagangan memiliki manfaat yang terkait dengan pelestarian keturunan dan harta yang termasuk dalam *ḍaruriyat*.[40]

Barometer subyektifitas, orisinalitas, universalitas dan urgensitas adalah hasil ijtihad para ulama *Maqâṣid* . Ibnu ‘Asyur menambah pembahasan tentang *Maqâṣid* dalam bidang muamalah dengan membedakan antara *Maqâṣid* (tujuan) dan *wasail* (bentuk plural dari *wasīlah* yang berarti sarana) dalam bidang muamalah;[41]

Maqâṣid adalah tingkatan pertama dalam penetapan syariat baik berupa penetapan, berupa pelarangan, atau penghapusan terhadap sesuatu. *Maqâṣid* adalah sesuatu yang terdapat masalih dan mafasid di dalamnya. Seperti

[39] Auda.
[40] Auda, 11.
[41] ‘Asyur, *Maqâṣid Syarî’ah Al-Islamiyyah,* 413.

maqsud nikah adalah untuk menyelamatkan keturunan dan memelihara kehormatan atau harga diri seseorang dari perbuatan zina yang dapat mengacaukan keturunan dalam tatanan hidup manusia.[42]

Wasail adalah sesuatu yang mengikuti keadaan lainnya. Dan wasail adalah jalan yang mengarah kepada *Maqâṣid*. Jadi *wasīlah* atas *maqsud* terbaik adalah *wasīlah* yang paling baik. Dan *wasīlah* terhadap *maqsud* yang dibenci adalah *wasīlah* yang paling buruk.[43] Sebagai contoh, kesaksian akad nikah dan mengumumkan akad nikah bukanlah maksud (tujuan) sebenarnya dari nikah, namun keduanya disyariatkan sebagai *wasīlah* untuk menjauhkan kesan nikah dari celanya perzinahan dan cacatnya pergaulan.[44]

Jasser Auda menjelaskan *Maqâṣid* sebagai cara untuk membedakan tujuan dan sarana dalam hukum Islam.[45] Sebagai contoh Yusuf Qardawi dan Faisal Mawlawi menerapkan konsep tentang tujuan dan sarana dalam rukyat bulan Ramadhan, beliau berdua memandang bahwa rukyat merupakan 'sekedar' sarana untuk menentukan awal bulan puasa, dan bukan sebagai tujuan dalam dalam praktik rukyat itu sendiri. Yusuf Qardawi juga menerapkan konsep yang sama pada pemakaian jilbab oleh wanita sebagai sarana untuk mencapai tujuan kesopanan.[46]

---

[42] Nuruddin bin Mukhtar Al-Khadimi, *"Ilm Al-Maqâṣid Al-Syarî"ah* (Riyadh: Maktabah al- 'Abikan, 2001), 178.

[43] 'Asyur, *Maqâṣid Syarî'ah Al-Islamiyyah,*414.

[44] 'Asyur.

[45] Auda, *Maqâṣid Al- Syarî'ah A Beginner's Guide,*32.

[46] Auda, 76.

Maqâṣid Syarî'ah dalam Pernikahan

Maqâṣid Syarî'ah dalam nikah adalah untuk menyelamatkan keturunan dan memelihara kehormatan atau harga diri seseorang dari perbuatan zina yang dapat mengacaukan keturunan dalam tatanan hidup manusia.[47]

Adapun hikmah dari syari'at nikah adalah untuk menjaga seseorang dan pasangannya dari perbuatan haram (seperti zina, dan kemaksiatan badani lainnya), menjaga nasab (keturunan), menjaga kehormatan manusia melalui akad yang mulia, menegakkan rumah tangga yang merupakan bagian dari tatanan masyarakat. Dengan menikah juga dapat mewujudkan tolong menolong antar suami istri dan menguatkan ikatan keluarga. Dengan berbagai hikmah tersebut, menikah merupakan sarana untuk mewujudkan dan menjaga kemaslahatan.[48]

Al-Ghazali memandang bahwa perkawinan memiliki 5 faedah utama, yaitu: *Pertama*, memelihara keturunan; *Kedua*, membentengi syahwat; *Ketiga*, menenangkan jiwa; *Keempat*, memfokuskan ibadah; *Kelima*, melipatgandakan pahala.[49] Selanjutnya Nuruddin Abu Lihyah menimbang pendapat Al-Ghazali dan Al-Sarkhasi, menyimpulkan bahwa *Maqâṣid Syarî'ah* dari adanya perkawinan adalah *Pertama*, memelihara manusia dari terjerumus ke dalam

[47] Al-Khadimi, *'Ilm Al-Maqâṣid Al-Syarî'ah*, 178.

[48] Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islam Wa Adillatuhu*, Jilid 9 (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1997), 6516.

[49] Abu Hamid Muhammad al-Ghazâli, *Ihya' `Ulûm Al-Dîn* (Beirut: Dār al-Ma`rifah, n.d.), 24-31.

kemaksiatan; *Kedua*, penghargaan terhadap perempuan; *Ketiga*, membentuk keluarga.[50]

Menikah merupakan cara Islam untuk menstabilkan sistem keluarga, Islam mensyariatkan akad nikah sebagai upaya meraih keutamaan dan kesucian di hati pasangan dan pandangan manusia dan tidak melulu selalu berhubungan dengan syahwat.[51]

Akad nikah menggambarkan keinginan dalam merealisasikan kerelaan wanita dan keluarganya, dan merealisasikan maksud seorang laki-laki untuk melestarikan pergaulan dan murninya kasih sayang. Akad nikah memberikan penekanan terhadap kerelaan seorang wali dan keluarganya untuk dimiliki oleh laki-laki lain melalui nikah, dimana wali perempuan tidak akan memberikan ridho tersebut pada anaknya ketika berbuat maksiat atau zina.[52]

Nikah disyari'atkan untuk disiarkan pada masyarakat agar menjadi tanda peristiwa penting terikatnya laki-laki dan perempuan dalam akad nikah. Syiar tersebut juga menetapkan tentang kehormatan wanita setelah menikah yang harus dihargai bahwa dia telah menjadi milik seseorang dengan cara yang terhormat. Sedang kerahasiaan nikah menurut ulama mendekati dengan zina. Karena dalam kerahasiaan nikah terdapat upaya untuk menyembunyikan hubungan keluarga dan hubungan keturunan. Pertalian hubungan nasab dan kekerabatan yang lahir dari akad nikah

[50] Nuruddin Abu Lihyah, *Al-Muqaddimât Al-Syar`iyah Li Al-Jawâz Bi Ru'ya Maqâṣidiyah* (ttp: Dâr al-Anwâr li al-Nasyr wa al-Tawzi`, 2010), 31-65.

[51] 'Asyur, *Maqâṣid Syarî'ah Al-Islamiyyah,* 420.

[52] 'Asyur, 431.

menjadi jelas. Sedang perzinahan membuat ketidak jelasan ikatan keduanya. Pertalian tersebut melahirkan hak dan kewajiban yang harus dijaga dan ditunaikan. Maka ketika ikatan perkawinan antara suami dan istri terputus akan sangat mempengaruhi hubungan nasab dan kekerabatan tersebut.[53]

Nikah dilihat dari sisi *Maqâṣid Syarî'ah* maka dapat dijelaskan sebagai berikut;

Pertama, konsep ***Maqâṣid Aṣliyah*** **dan** ***Maqâṣid Tab`iyah.*** Prof. Hasan al-Sayid Hamid Khithab, Guru Besar Universitas Taibah Madinah membagi *Maqâṣid Syarî'ah* perkawinan ke dalam dua kategori, yaitu *Maqâṣid Aṣliyah* dan *Maqâṣid Tab`iyah*. Ia menilai bahwa menjaga syahwat dan memelihara keturunan merupakan *Maqâṣid Aṣliyah* yang paling utama.[54]

Dalam persepektif *Maqâṣid Aṣliyah,* tujuan utama nikah adalah untuk memelihara dan menyelamatkan keturunan dari perbuatan zina yang dapat mengacaukan keturunan demi kelangsungan hidup manusia dengan adanya regenerasi, memelihara nasab dan kehormatan atau harga diri seseorang.[55] Sedang *Maqâṣid Tab`iyah* dalam pensyari'atan nikah adalah seperti menfasilitasi kebutuhan biologis manusia sebagai makhluk hidup dengan cara mulia seperti keinginan *istimta'* antara laki-laki dan perempuan, ini merupakan tujuan yang mengikuti tujuan asli yaitu memelihara dan menyelamatkan keturunan. Allah

[53] 'Asyur.

[54] Hasan al-Sayid Hamid Khithab, *Maqâṣid Al-Nikâh Wa Atsâruhâ, Dirâsah Fiqhiyah Muqâranah* (ttp: tnp, 2009), 10.

[55] Al-Khadimi, *'Ilm Al-Maqâṣid Al-Syarî'ah*, 178.

menjadikan tujuan ini sebagai kodrat dalam diri manusia, sebagai pendorong mereka untuk mewujudkan *maqshud al-ashli* (tujuan utama).[56]

Kedua, konsep ***Maqâṣid*** **dan** ***Wasīlah.*** Sebagaimana diuraikan di atas bahwa *Maqâṣid* nikah adalah menyelamatkan keturunan dan memelihara harga diri seseorang. Di dalam syariat nikah terdapat kemaslahatan yang berupa kebahagiaan, ketentraman suami istri, dan kenyamanan hidup berkeluarga. Maka segala perbuatan yang dapat menjadikan tujuan nikah terpenuhi merupakan *wasīlah* bagi nikah. Seperti kesaksian akad nikah dan mengumumkan akad nikah bukanlah maksud (tujuan) dari nikah, namun keduanya disyariatkan sebagai *wasīlah* untuk menjauhkan kesan nikah dari celanya perzinahan dan cacatnya pergaulan.[57] Pengetahuan tentang hukum pernikahan, hukum keluarga, pendidikan anak, pendidikan kesehatan keluarga dan reproduksi, serta pengetahuan tentang manajemen konflik dan keuangan dalam keluarga menjadi *wasīlah* dalam mewujudkan maksud nikah.

Maqâṣid Syarî'ah dalam Perceraian

Lepasnya hubungan perkawinan itu terjadi salah satunya karena talak (cerai dari pihak suami, talak dari hakim, fasakh, khulu', dan rafa'). Maksud syara' dalam pelepasan ikatan nikah merupakan upaya mengambil bahaya yang paling ringan dalam sulitnya menjaga pergaulan suami istri, dan kekhawatiran terhadap

[56] Abdul Aziz bin Abdurrahman bin Ali bin Rabi'ah, *Ilmu Maqâṣid Al-Syari'* (Riyadh: al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Saudiyah, 2002), 186.

[57] Rabi'ah, 415.

bertambahnya kekacauan rumah tangga. Maka disyariatkanya talak adalah untuk melepaskan ikatan perkawinan.[58] Artinya, dalam perceraian memang terdapat mafsadat atau bahaya bagi pemeliharaan keturunan dan kehormatan manusia (anggota keluarga yang bercerai), tapi jika perceraian tidak dilakukan bisa jadi akan menghasilkan mafsadat atau bahaya yang lebih besar, karenanya perceraian dibolehkan.

Perceraian dijadikan sebagai solusi dari keadaan seperti adanya kekerasan dalam rumah tangga, perilaku kasar, dan ketidak harmonisan keluarga. Kadang cerai juga dilakukan secara terburu-buru karena mengikuti dorongan hawa nafsu sesaat.[59]

Hukum talak berubah-ubah sesuai dengan kondisi dan situasinya.[60] Hukum talak menjadi mubah, jika sang suami membutuhkan hal itu, dikarenakan buruknya akhlak sang istri yang hal tersebut bisa membawa bahaya bagi keluarga yang sedang dibinanya, atau sebaliknya. Karena dengan kondisi seperti ini, tidak akan dapat mencapai tujuan nikah yang sebenarnya, apalagi jika pernikahan itu tetap dipertahankan.

Talak bisa menjadi makruh jika tidak dibutuhkan. Misalnya kondisi suami istri tersebut dalam keadaan yang stabil dan tidak ada perubahan yang menghawatirkan. Bahkan sebagian ulama' mengharamkan talak dalam kondisi yang seperti ini, mengingat mafsadat dan bahaya

[58] 'Asyur, *Maqâṣid Syarî'ah Al-Islamiyyah,* 446.

[59] 'Asyur, 447.

[60] Abdillah bin Sa'id, *Idhahul Qawaid Al-Fiqhiyah* (Surabaya: Hidayah, 1990), 85.

dari perceraian yang berimbas terutama pada anak-anak atau keturunan baik dari segi biologis, psikis, maupun sosial.[61]

Talak bisa menjadi sunnah jika sangat dibutuhkan seperti jika tetap mempertahankan pernikahan bisa mendatangkan bahaya bagi hubungan suami atau istri. Seperti konflik rumah tangga yang terjadi terus menerus dan terdapat kekerasan dalam rumah tangga yang mengandung bahaya terutama bagi istri.

Talak menjadi wajib bagi suami untuk menjatuhkannya kepada istri jika sang istri tidak istiqomah (komitmen) dalam melaksanakan perintah agama. Misalnya, istri sering meninggalkan shalat sedangkan ia tidak bisa lagi untuk dinasehati dan tidak bisa lagi menjaga kehormatannya, maka sang suami wajib menceraikan istrinya tersebut.[62]

Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa apabila suami mendapati istrinya melakuka zina maka tidak dimungkinkan lagi suami mepertahankan istri yang demikian.[63] Talak hukumnya menjadi haram dijatuhkan oleh suami bila kondisi sang istri dalam keadaan haid atau nifas.[64] Begitu juga suami dilarang menjatuhkan talak tiga sekaligus dalam satu waktu.

---

[61] Tim al-Manar, *Fiqih Nikah* (Bandung: Syamil Cipta Media, 2007), 103.

[62] Abu Malik Kamal, *Fiqih Sunnah Wanita* (Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2007), 235.

[63] Abdul Karim Zaidan, *Al-Wajîz Fi Ushul Al-Fiqh* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1994), 379.

[64] Kamal, *Fiqih Sunnah Wanita,* 236.

Secara umum dapat kita ketahui bahwa putusnya pertalian nikah dengan perceraian itu karena adanya bahaya yang mengancam suami, istri atau anggota keluarga lainnya, atau adanya nikah malah jatuh keadaan-keadan yang tidak diinginkan oleh tujuan syariat dalam nikah.[65] Oleh karena itu perceraian dalam Islam merupakan perkara yang boleh namun dibenci oleh Allah, sebagaimana dijelaskan dalam hadis:

عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أبغض الحلال الى الله عز وجلى الطلاق

Artinya: Dari Ibnu Umar R.A. bahwa Rasulullah SAW bersabda: "*Barang yang halal yang paling dibenci Allah ialah Perceraian (talak)*". (H.R. Abu Dawud).[66]

Pendidikan Pra Nikah Perspektif *Maqâṣid Syarî'ah*

Pada dasarnya pendidikan pra nikah tidak diatur di dalam hukum Islam baik yang diatur di dalam Al-Quran dan Hadis maupun hukum positif yang berlaku di Indonesia. Dalam pendidikan pra nikah, atau dalam kegiatan semacamnya seperti bimbingan perkawinan, kursus calon pengantin, terdapat materi yang relevan dalam membekali calon pengantin dengan berbagai pengetahuan untuk mewujudkan tujuan nikah yaitu mendapatkan kebahagiaan melalui keluarga sakinah dan membekali pengetahuan dalam mencegah terjadinya konflik keluarga yang berujung pada perceraian.

---

[65] 'Asyur, *Maqâṣid Syarî'ah Al-Islamiyyah,* 448.

[66] Abu Dawud Sulaiman, *Sunan Abu Dawud*, Juz 2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1996), 120.

Di antara tinjauan *Maqâṣid Syarî'ah* dalam pendidikan pra nikah adalah sebagai berikut:

Kemaslahatan dalam Pendidikan Pra Nikah

Pertama, Memberikan pengetahuan calon pengantin untuk mewujudkan kemaslahatan dalam pernikahan. Seperti cara mewujudkan kebahagiaan melalui keluarga sakinah dengan pengetahuan tentang hukum keluarga, hak dan kewajiban suami istri, hukum mendidik anak, pengetahuan reproduksi, hukum tentang kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT), dan sebagainya.

Kedua, memberikan pengetahuan untuk mencegah potensi *mafsadat* dan bahaya dalam ikatan pernikahan serta pengetahuan untuk mengatasi bahaya yang mengancam ikatan pernikahan. Pengetahuan tersebut seperti manajemen konflik, manajemen keuangan, manajemen reproduksi, manajemen komunikasi, prosedur penyelesaian konflik (*syiqaq*) dan penyelesaiannya (*islah*) suami istri, serta upaya menghindari perceraian. Pengetahuan tersebut menjadi bekal yang penting dan praktis dalam menghadapi problematika keluarga yang menurut hasil riset, problematika tersebut terjadi salah satunya karena minimnya pengetahuan dalam berkeluarga.

Kemaslahatan Pendidikan Pra Nikah Sebagai *Maqâṣid Tab'iyah*

Kemaslahatan pendidikan pra nikah adalah sebagai *Maqâṣid Tab'iyah* (tujuan pengikut) yang memperkuat dan mendukung terwujudnya *hifẓ an-nasl dan hifẓ al-'ird*

(menjaga keturunan dan kehormatan) sebagai *Maqâṣid Aṣliyah* (tujuan asal) dalam syariat nikah.

Pendidikan pra nikah merupakan *wasīlah* (sarana)

Pendidikan pra nikah merupakan *wasīlah* (sarana) untuk mewujudkan *maksud* (tujuan) pelestarian keturunan dan kehormatan keluarga yang dapat diwujudkan melalui ikatan keluarga yang harmonis dan tidak tercerai berai. Pendidikan pra nikah juga merupakan sarana untuk menolak potensi *mafsadat* dan bahaya yang terjadi karena perceraian.

Relevansi Pendidikan Pra Nikah dengan *Hifẓ an-Nasl dan Hifẓ al-'Ird*

Pendidikan pra nikah mempunyai relevansi terhadap *hifẓ an-nasl* (perlindungan terhadap keturunan) dan *hifẓ al-'ird* (perlindungan terhadap kehormatan) yang dapat terwujud dengan adanya pernikahan yang mengacu pada tujuan nikah,[67] dan hal itu (perlindungan harkat dan martabat) dapat terpenuhi jika pasangan memahami makna dan hakikat perkawinan sesungguhnya dengan cara mengikuti pendidikan pra nikah.[68]

[67] Tujuan dan hikmah nikah di antaranya adalah menjaga martabat seseorang yang telah menikah, dicontohkan dengan terpeliharanya nafsu seseorang yang telah menikah untuk menikmati aurat selain pasangannya. Lihat Ali Ahmad Al-Jarjawi, *Hikmah Al-Tasyri' Wa Falsafatuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), 309.

[68] Zulfahmi, "Urgensi Penyelenggaraan Kursus Pra Nikah dan Relevansinya Dengan Esensi Perkawinan", 142.

Relevansi kurikulum

Kurikulum pendidikan pra nikah memiliki relevansi dengan aspek pendidikan, aspek agama dan ibadah, aspek ekonomi, aspek sosiologis, dan aspek biologis.[69]

D. KESIMPULAN

Perceraian di Indonesia merupakan fenomena sosial yang perlu mendapat perhatian mengingat jumlahnya yang terus meningkat dari tahun ke tahun. Perceraian juga menyisakan beberapa dampak negatif, seperti lahirnya permusuhan anggota keluarga, mengganggu perkembangan jiwa anak sehingga anak menjadi liar, mudah emosi, dan dapat memicu terjadinya kenakalan dan kejahatan remaja.

Faktor-faktor yang menyebabkan perceraian sangat dipengaruhi oleh tingkat pemahaman suami istri terhadap tujuan pernikahan dan hakikat keluarga, yang di dalamnya memuat aturan-aturan mengenai hak, kewajiban, tugas, dan fungsi anggota keluarga. Sehingga program pendidikan pra nikah dan program-program sejenisnya sangat penting diberikan kepada calon suami istri sebagai bekal untuk membina keluarga, melestarikan ikatan perkawinan, dan sebagai upaya untuk meminimalisir potensi perceraian.

Berdasarkan kajian yang penulis lakukan dapat disimpulkan bahwa pendidikan pra nikah mempunyai relevansi dan urgensi terhadap pelestarian perkawinan dan meminimalisir potensi perceraian. Dalam perspektif *maqâṣid syarî'ah,* pendidikan pra nikah mengandung

[69] Zulfahmi, 141.

Maqâṣid Tab'iyah (tujuan pengikut) yang memperkuat dan mendukung terwujudnya *Maqâṣid Aṣliyah* (tujuan asal) dalam syari'at nikah yaitu *hifẓ an-nasl dan hifẓ al-'ird* (menjaga keturunan dan kehormatan). Pendidikan pra nikah juga merupakan wasīlah (sarana) untuk mewujudkan maqsud (tujuan) nikah yaitu memberi pengetahuan untuk melestarikan keturunan dan menjaga kehormatan keluarga.

Pendidikan pra nikah juga merupakan wasīlah (sarana) untuk menolak potensi mafsadat dan bahaya yang terjadi karena perceraian. Calon pengantin juga diberikan pengetahuan untuk mencegah dan mengatasi potensi *mafsadat* dan bahaya dalam ikatan pernikahan, seperti pengetahuan tentang manajemen konflik, manajemen keuangan, manajemen reproduksi, manajemen komunikasi, prosedur penyelesaian konflik (*syiqaq*) dan penyelesaiannya (*islah*) suami istri, serta upaya menghindari perceraian. Pengetahuan-pengetahuan tersebut menjadi bekal yang penting dan praktis dalam menyelesaikan problematika keluarga.

Dari uraian pembahasan di atas, penulis merekomendasikan beberapa hal sebagai berikut: *pertama,* perlu adanya perumusan peraturan menteri atau peraturan pemerintah tentang pendidikan pra nikah, agar mempunyai regulasi yang kuat dan mempunyai kekuatan memaksa dalam pelaksanaanya. *Kedua,* penyediaan anggaran pelaksanaan pendidikan pra nikah dalam anggaran pemerintah. *Ketiga,* pemerintah dapat memberikan wewenang pelaksana program pendidikan pra nikah kepada lembaga non pemerintah, seperti Perguruan Tinggi atau

kepada lembaga sosial masyarakat dengan sitem akreditasi lembaga pelaksana program. *Keempat,* pendidikan pra nikah juga perlu diterapkan pada remaja usia sekolah menengah dan sekolah menengah atas, selain untuk persiapan nikah yang ideal juga sebagai upaya pencegahan pernikahan anak di Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

‘Asyur, Muhammad Thahir Ibn. *Maqâṣid Syarî’ah Al-Islamiyyah*. Yordania: Dār al-Nafais, 2000.

al-Ghazâli, Abu Hamid Muhammad. *Ihya’ `Ulûm Al-Dîn*. Beirut: Dār al-Ma`rifah, n.d.

Al-Jarjawi, Ali Ahmad. *Hikmah Al-Tasyri’ Wa Falsafatuhu*. Beirut: Dār al-Fikr, 1997.

Al-Khadimi, Nuruddin bin Mukhtar. *’Ilm Al-Maqâṣid Al-Syarî’ah*. Riyadh: Maktabah al- ‘Abikan, 2001.

Al-Manar, Tim. *Fiqih Nikah*. Bandung: Syamil Cipta Media, 2007.

Al-Syatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwaffaqat Fi Ushul Al-Syari’ah*. Beirut: Dār al-Ma`rifah, n.d.

Astuti, Indriyani. “Menteri Agama: Pendidikan Pranikah Sebagai Syarat Pendaftaran Pernikahan.” mediaindonesia.com, 2017. https://mediaindonesia.com/read/detail/117155-menteri-agama-pendidikan-prnikah-sebagai-syarat-pendaftaran-pernikahan.

Auda, Jasser. *Fiqh Al-Maqâṣid Inaṭat Al-Ahkam Bi Maqaṣhidiha*. Herndon: IIIT, 2007.

———. *Maqâṣid Al- Syarî’ah a Beginner’s Guide*. Edited by Anas al-shaikh. Ali. London: The International Institute of Islamic Thought, 2014.

Ditjen Bimas Islam. *Pegangan Calon Pengantin*. Jakarta: Depag RI, 2003.

Djumransjah, M. *Filasafat Pendidikan*. Malang: Bayumedia Publishing, 2004.

Faisal. “Menteri Agama Fachrul Razi Dukung Wacana Sertifikasi Perkawinan Sebagai Syarat Menikah Tahun 2020.” aceh.tribunnews.com, 2019. https://aceh.tribunnews.com/2019/11/15/menteri-agama-fachrul-razi-dukung-wacana-sertifikasi-perkawinan-sebagai-syarat-menikah-tahun-2020.

Fuaida, Aina Sufya. “Pendidikan Nikah Dalam Pembentukan Keharmonisan Rumah Tangga (Studi Analisis Di KUA Dan BP4 Kec. Gondomanan, Yogyakarta).” UIN Sunan Kalijaga, 2016.

Gunawan. “Dampak- Dampak Perceraian Terhadap Para Pihak Yang Melakukan Perceraian.” Universitas Surakarta, 2014.

Helmawati. *Pendidikan Keluarga Teoretis Dan Praktis*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2014.

Indonesia, BPS. *Statistik Indonesia 2015*. Jakarta: Badan Pusat Statistik Indonesia, 2015.

———. *Statistik Indonesia 2018*. Jakarta: Badan Pusat Statistik Indonesia, 2018.

———. “Statistik Indonesia 2022.” Jakarta, 2022. https://www.bps.go.id/publication/2022/02/25/0a2afea4fab72a5d052cb315/statistik-indonesia-2022.html.

Iskandar, Zakyyah. “Peran Kursus Pra Nikah Dalam Mempersiapkan Pasangan Suami-Istri Menuju Keluarga Sakinah.” *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 10, no. 1 (2017): 85.

Kamal, Abu Malik. *Fiqih Sunnah Wanita*. Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2007.

Khithab, Hasan al-Sayid Hamid. *Maqâṣid Al-Nikâh Wa*

Atsâruhâ, Dirâsah Fiqhiyah Muqâranah. ttp: tnp, 2009.

Lihyah, Nuruddin Abu. *Al-Muqaddimât Al-Syar`iyah Li Al-Jawâz Bi Ru'ya Maqâṣidiyah*. ttp: Dâr al-Anwâr li al-Nasyr wa al-Tawzi`, 2010.

Mahmudin. "Implementasi Pembekalan Pranikah Dalam Membentuk Keluarga Sakinah Mawaddah Wa Rahmah." *Millah* 15, no. 2 (2016): 299–318.

Mandzur, Abu al-Fadhl Muhammad bin Mukrim bin. *Lisan Al-'Arab*. Beirut: Dâr Shadir, n.d.

Pranata, Andi Aan. "Menteri Agama, Perceraian Sudah Jadi Gaya Hidup." medcom.id, 2018. https://www.medcom.id/nasional/daerah/xkEGe2eN-menteri-agama-perceraian-sudah-jadi-gaya-hidup.

Rabi'ah, Abdul Aziz bin Abdurrahman bin Ali bin. *Ilmu Maqâṣid Al-Syari'*. Riyadh: al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Saudiyah, 2002.

Redaksi, Tim. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.

———. *Modul Keluarga Sakinah Berperspektif Kesetaraan Bagi Penghulu, Penyuluh, Dan Konselor BP4*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, 2012.

Retnowulan, Dyah Ayu dan Hadi Warsito. "Penerapan Strategi Pengelolaan Diri (Self Management) Untuk Mengurangi Kenakalan Remaja Korban Broken Home." *Jurnal BK UNESA* 03 (2013): 335–40. https://jurnalmahasiswa.unesa.ac.id/index.php/jurnal-bk-unesa/article/view/3533.

Rofiq, M. Khoirur. "Dinamika Sengketa Perdata Islam Di

Pengadilan Agama Daerah Istimewa Yogyakarta." *An-Nawa Jurnal Studi Islam* 3, no. 1 (2021): 108–31.

Rohman, Afif Kurnia. "Optimalisasi Bimbingan Pranikah Dalam Membangun Kesiapan Menikah Perspektif Pendidikan Islam (Studi Di Lembaga Kursus Dan Pelatihan (LKP) RADHWA Kabupaten Semarang Tahun 2017)." IAIN Salatiga, 2017.

Sa'id, Abdillah bin. *Idhahul Qawaid Al-Fiqhiyah*. Surabaya: Hidayah, 1990.

Sarwono, Sarlito Wirawan. *Memilih Pasangan Dan Merencanakan Perkawinan, Dalam Bina Keluarga*. Jakarta: BKKBN, 1981.

Stahmann, Robert F. "Premarital Counselling: A Focus for Family Therapy." *Journal of Family Therapy* 22, no. 1 (2000): 104–16.

Sulaiman, Abu Dawud. *Sunan Abu Dawud*. Juz 2. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1996.

Syarifuddin, Amir. *Hukum Perkawinan Islam Di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2007.

Widhayanti, Putu Yunita, and Fabiola Hendrati. "Hubungan Kematangan Pribadi Dengan Perselingkuhan Suami." *Jurnal Psikologi Tabularasa* 6, no. 1 (April 2011): 390 – 403.

Zaidan, Abdul Karim. *Al-Wajîz Fi Ushul Al-Fiqh*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1994.

Zein, Satria Effendi M. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Prenada Media, 2005.

Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqh Al-Islam Wa Adillatuhu*. Jilid 2. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1985.

Zulfahmi. “Urgensi Penyelenggaraan Kursus Pra Nikah Dan Relevansinya Dengan Esensi Perkawinan.” UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017.

PERLUASAN MAKNA HAK *IJBĀR* DALAM PERKAWINAN DENGAN PENDEKATAN KEMASLAHATAN

Maskur Rosyid, MA.Hk
masykurxrejo@walisongo.ac.id

Pendahuluan

Perkawinan disyariatkan untuk membentuk keluarga yang bahagia dan melestarikan keturunan.(Atabik & Mudhiiah, 2016) Tujuan tersebut direalisasikan dengan berbagai cara, salah satunya memilih pasangan yang baik (*kafā'ah*).(Irfan & Amri, 2020; Royani, 2013) Kewenangan dalam memilih tersebut pada dasarnya diberikan masing-masing individu. Secara manusiawi, ada kecenderungan memilih pasangan berdasarkan fisik, harta, dan keturunan (*bibit*, *bebet*, *bobot*).(Aziz, 2017; Cholil et al., 2021) Meskipun demikian, Nabi saw. mengajarkan agar kebaikan beragama menjadi alasan memilih pasangan.

Kebebasan memilih pasangan terbatasi dengan keberadaan hak *ijbār* yang dimiliki wali. Ia berhak mengawinkan atau tidak mengawinkan anak gadisnya.(Hakim, 2014; Muttaqin, 2020) Hak *ijbār* dimaknai sebagai bentuk kasih sayang seorang wali, karena pengalaman hidupnya tentu lebih matang ketimbang anak perempuannya. Namun demikian, tidak jarang kemudian dimaknai sebagai bentuk pemaksaan seorang wali.

Hak *ijbār* didasarkan pada pandangan mazhab al-Shāfi'iyyah.(Rosyid, 2020) Mazhab tersebut mengakui kebolehan seorang wali mengawinkan anak gadisnya

meskipun tanpa persetujuannya. Zaman sekarang, *ijbār* sering diistilahkan dengan kawin paksa.(Haq, 2016) Tentu saja model perkawinan yang melanggar ketentuan perundang-undangan, khususnya di Indonesia. Bagaimana kebahagiaan akan terwujud, sedangkan proses awalnya diciderai dengan pemaksaan?

Sementara itu, kawin paksa menjadi salah satu penyebab tingginya angka perceraian.(Rais, 2014) Perbuatan memaksa, dalam hal apapun, terlarang dalam konsep manapun, termasuk melakukan perkawinan. Seseorang dipaksa kawin dengan seseorang yang tidak ia kenal, tentu akan berdampak serius bagi psikologi pasangan, bahkan ke anak yang dilahirkannya.

Kemaslahatan menjadi pendekatan urgent dalam mengatasi problem sosial, termasuk mengenai hak *ijbār* ini. Kemaslahatan merupakan inti dari pada pengundangan hukum Islam (*maqāṣid al-sharī'ah*).(Rosyid, 2013) Tanpanya, syariat Islam menjadi kaku dan kehilangan ruh. Ia bahkan selain sebagai tujuan hukum, disebut-sebut juga sebagai dalil hukum paling aplikatif pada era kekinian.

Mengetahkan kembali konsepsi hak *ijbār* wali dengan pendekatan kemaslahatan menjadi pembahasan utama dalam tulisan ini. Selain itu, pendekatan sosiologis dan antropologis tentunya diperlukan. Sebab hukum apapun senantiasa bersinggungan dengan kedua pendekatan yang disebut belakangan tersebut.

Wali dan Hak *Ijbār*

Wali adalah seseorang yang karena kedudukannya berwenang untuk bertindak terhadap dan atas nama orang lain. Sedangkan perwalian ialah kemampuan seseorang untuk melakukan suatu tindakan (*taṣarruf*) tanpa adanya izin dari orang lain.(Al-Zuhaylī, 1985) Dalam akad perkawinan, seorang wali bertindak atas nama mempelai perempuan. Adapun syarat wali yaitu; Muslim, bersifat adil, seorang laki-laki, dewasa dan berakal sehat, tidak berada dalam pengampuan orang lain, tidak sedang *iḥram*, dan berpikiran positif, baik, serta maslahat.(Al-Khīn et al., 1996)

Wali terbagi menjadi dua; wali nasab dan wali hakim. Wali nasab artinya ia mempunyai hubungan darah (keturunan) dengan seseorang yang berada di bawah perwaliannya. Secara berurut, orang yang berhak menjadi wali adalah sebagai berikut. Ayah, kakek (bapaknya bapak), saudara laki-laki kandung, saudara laki-laki seayah, anak laki-laki saudara kandung, anak laki-laki saudara seayah, paman sekandung, paman seayah, anak laki-laki paman sekandung, anak laki-laki paman seayah, keluarga yang mendapatkan bagian ashabah. Jika tidak ada maka beralih ke wali hakim. Wali hakim yaitu seseorang yang menjadi wali lantaran kedudukannya sebagai hakim, sementara itu, tidak ada wali nasab yang dapat ditemukan. (Syarifuddin, 2005)

Selain terbagi menjadi dua kategori di atas, hak wali terbagi menjadi dua; hak *ijbār* dan hak *ikhtiyār*. Wilayah *ijbār* adalah hak yang dimiliki wali untuk mengawinkan orang yang ada di bawah perwaliannya tanpa perlu meminta persetujuan darinya. Perkawinan semacam ini dianggap sah,

sehingga tidak boleh ditentang oleh siapa pun. Wali yang mempunyai hak *ijbār* disebut dengan wali mujbir. Semua ulama mazhab sepakat bahwa hak *ijbār* berlaku bagi anak kecil dan orang gila, baik laki-laki atau perempuan. Namun berbeda dalam hal perkawinan anak perempuan yang masih perawan, dewasa, dan berakal. Ulama mazhab Ḥanafī tidak mengakui hak *ijbār* atas anak perempuannya. Sedangkan mayoritas ulama mengakui kebaradaan hak *ijbār* atas anak perempuannya yang belum dewasa.(Al-Zuhaylī, 1985)

Wali mujbir dalam perkawinan yaitu bapak dan kakek. Tentu saja dengan syarat demi kepentingan terbaik untuk putrinya. Adapun syarat hak *ijbār* sebagai berikut.

1. Putrinya dinikahkan dengan laki-laki sekufu;
2. Menggunakan mahar mithil;
3. Tidak dinikahkan dengan laki-laki yang mengecewakan;
4. Tidak terdapat konflik antara wali dan calon suami maupun putrinya;
5. Calon mempelai perempuan tidak mengikrarkan bahwa dia tidak perawan.

Ijbār dengan demikian bukanlah pemaksaan secara mutlak. Ia lebih mengarah pada tanggung jawab dan kesungguhan untuk memberikan yang terbaik bagi anak perempuannya.

Perbedaan konsep *ijbār* tersebut muncul lantara perbedaan mengenai *'illat* (motivasi hukum; alasan) keberadaan hak *ijbār*. Ulama mazhab Mālikī, al-Shāfi'ī, Ḥambalī, Aṭā', al-Sha'bī, dan Al-Nakhā'ī berpendapat bahwa 'illatnya adalah keperawanan (*al-bikrah*). Oleh karenanya, hak *ijbār* berlaku bagi anak perempuan yang

masih perawan, baik sudah dewasa atau belum. Sedangkan mazhab Ḥanafī, Ibn Taymiyah, dan Ibn Qayyim menyatakan bahwa ‘illatnya adalah belum dewasa (*ṣighār*). Oleh sebab itu, hak *ijbār* hanya berlaku bagi anak perempuan yang belum dewasa (baligh).(Rushd, 2004)

Adapun wilayah *ikhtiyār* ialah hak wali untuk menikahkan orang yang ada di bawah perwaliannya tetapi harus ada persetujuan dari yang bersangkutan. Hak ini berlaku bagi janda. Alasannya yaitu janda tahu paham dan sudah pengalaman.(Al-Zuhaylī, 1985)

Maṣlaḥah sebagai Inti Hukum Islam

Realisasi kemaslahatan merupakan tujuan utama sebuah hukum.(Ḥasān, 1971; Khallāf, 1994; Rosyid & Hafidzi, 2020; Zayd, 1954) Tuntutan tersebut mesti dihadapi oleh para intlektual muslim sehingga aturan-aturan Tuhan dapat menjawab problematika yang senantiasa muncul dan berkembang. Hukum Islam, dalam realitanya membutuhkan dialektika antara teks yang terbatas dengan konteks yang selalu berubah. Inovasi-inovasi diperlukan untuk menjawab semua itu. Meskipun memang anomaly pengertian hukum Islam sering terjadi. Di satu sisi diartikan sebagai syariat yang kekal, di sisi yang lain diartikan sebagai fikih yang senantiasa berkembang sesuai dinamika ruang dan waktu. Semestinya, hukum Islam mengarah kepada pengertian kedua, sehingga ia tidak kehilangan makna utamanya. ia semestinya menjamin kemaslahatan dan keadilan umat, sehingga senantiasa dapat beradaptasi dengan segala fenomena yang terjadi.(Asmin, 1995)

Maslahat secara etimologi berasal dari kata *ṣalaḥa* atau *ṣaluḥa*. Jamak dari *maṣlaḥah* adalah *maṣāliḥ*. Al-Shāṭibī (w. 790 H) (n.d., vol. II) memaknai maslahat dengan perolehan manfaat dan penolakan terhadap segala bentuk kecurangan atau kesukaran. Al-Ghazālī (w.505 H.) (n.d., vol. I: 286-287) mendefinisikan maslahat sebagai segala sesuatu yang mendatangkan kebaikan sehingga terpelihara tujuan-tujuan hukum (*maqāṣid al-sharī'ah* atau *asrār al-sharī'ah*) yakni menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.[70] Muṣṭafā Zayd (1954) mendefinisikan maslahat sebagai menolak kemafsadatan dan menarik kemanfaatan (*daf' al-mafsadah wa jalb al-manfa'ah*). Maslahat yang diterapkan berkaitan dengan aktifitas dan kepentingan manusia bertujuan untuk menarik kemanfaatan dan menghilangkan kemafsadatan, baik di dunia maupun di akhirat.

Penetapan hukum berasas kemaslahatan diarahkan untuk mencapai tujuan syariat sehingga akan tercipta suatu fleksibelitas dalam syariat. Hasbi al-Shiddieqy (1987) menyatakan bahwa metode yang paling relevan dan memungkinkan untuk diterapkan dalam penetapan hukum Islam di tengah masa yang terus berkembang adalah metode maslahat. Maslahat telah dipakai oleh mazhab-mazhab fikih, meski berbeda dalam peristilahannya. Ḥanafiyah menyebutnya dengan *istiḥsān*, Mālikiyyah menyebutnya

[70] Al-Ghazzālī memaknainya dengan
اما المصلحة فهى عبارة فى الاصل عن جلب منفعة او دفع مضرة و لسنا نعنى ذلك فان جلب منفعة مقاصد الخلق فى تحصيل مقاصدهم لكنا نعنى بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع

dengan *maṣlaḥah mursalah*, Ḥanābilah dengan *istiṣlāḥ*, dan Ibn Qudāmah dan Ibn Rushd (1094-1168) kadang-kadang menyebutnya dengan *istiḥsān*.(Doi, 1993) Mazhab yang menolaknya yaitu al-Shafī'iyyah, karena penggunaan metode ini hanya berdasarkan hawa nafsu belaka tanpa menjadikan syari'at sebagai tolok ukurnya, sehingga seolah-olah hanya membuat-buat syari'at saja.(Bagir, 1996)

Kemaslahatan dalam pengundangan hukum Islam diproyeksikan untuk memelihara *maqāṣid al-sharī'ah* atau *al-kulliyah al-khamsah* (lima tujuan dasar dalam Islam). Kelima tujuan tersebut adalah *ḥifẓ al-dīn* atau menjamin kebebasan dalam memilih agama, selanjutnya *ḥifẓ al-nafs* atau memelihara keberlangsungan hidup, menjamin kebebasan dalam mengeluarkan opini (*ḥifẓ al-'aql*), menjamin pemilikan harta dan property (*ḥifẓ al-māl*), dan terakhir memelihara keberlangsungan keturunan, kehormatan, dan profesi (*ḥifẓ al-nasl wa al-'irḍ*). Jika kelima tujuan tersebut terlaksana, maka itulah maslahat, sebaliknya, setiap hal yang menghalangi terealisasinya kelima tujuan tersebut maka itulah mafsadat.(Siradj, 1999)

Mulanya, menjaga dan melestarikan keturunan merupakan tujuan perkawinan. Tujuan ini, sebagaimana sifat *al-maṣlaḥah*, pun semestinya berkembang. Tidak saja melestarikan keturunan, namun menjaga keutuhan, kekuatan, dan kebahagiaan keluarga menjadi proyeksi utama. Keturunan yang sah musti dilestarikan, namun tetap melalui proses yang harmonis. Suami isteri yang kuat, harmonis, dan bahagia akan melahirkan keturunan yang kuat, harmonis, dan bahagia pula.

Kekuatan dan kebahagiaan keluarga semestinya dibentuk bahkan sejak sebelum melakukan perkawinan. Saling memilih pasangan yang cocok, saling menjaga kesehatan, baik jasmani dan rohani, saling memahami dan komitmen untuk menjaga keluarga yang hendak dibangun merupakan proses yang wajib dilakukan. Sehingga keluarga yang maslahat sangat mungkin terwujud.

Hukum Islam dan Fakta Sosial

Hukum Islam merupakan produk ijtihad para mujtahid. Melalui langkah-langkah ilmiah, ia tidak bisa dilepaskan dari kenyataan yang terjadi di masyarakat. Lebih dari itu, kaidah menyatakan bahwa hukum dapat berubah sebab perubahan situasi, kondisi, ruang, dan waktu. Sinergitas ilmu modern dan ilmu Islam, diperlukan untuk mengetengahkan jargon *Islām ṣāliḥ li kulli zaman wa makān*. Kesatuan berbagai ilmu pengetahuan (*waḥdah al-'ulūm*; *unity of sciences*) meniscayakan pendekatan-pendekatan baru untuk memahami, menggali, dan melahirkan hukum Islam yang lebih humanis dan sesuai dengan arah zaman.(Abdullah, 2006; Sholihan, 2021)

Fakta membuktikan bahwa hukum Islam mempunyai banyak rupa. Ia tidak lagi dimaknai hanya berorientasi akhirat semata, melainkan juga duniawi. Artinya, ia berada dalam wilayah teosentris, di saat yang sama, berdahadapan dengan dimensi antroposentris, aspek doctrinal berhadapan dengan aspek peradaban, aspek tekstual berhadapan dengan kontesktual.

Perabadan manusia yang semakin berkembang perlu mendapat perhatian. Ia sebagai subyek hukum memainkan peranan penting dalam membawa Islam di aneka zaman. Fenomena yang dibawa oleh perubahan masyarakat turut memengaruhi perubahan hukum. Segala perubahan tersebut, perlu didekati dengan nalar sejarah, sosial, dan antropologi. Melalui pendekatan tersebut, agama -termasuk hukum Islam- menjadi lebih dekat dengan masyarakat dan problem yang dihadapi. Dengan demikian, produk hukum yang dihasilkan pun dapat diterima dengan baik oleh masyarakat.(Muttaqin, 2020)

Jika dikaitkan dengan hak *ijbār* dalam perkawinan, secara normative bahkan tidak dapat ditemukan dasarnya. Pada waktu itu, perempuan bisa jadi berada pada posisi kedua setelah laki-laki. Namun saat ini, keduanya dalam kehidupan sosial memiliki peran dan fungsi yang berimbang. Budaya patriarki yang menomorduakan perempuan, sepertinya telah berubah. Mereka bekerja, keluar rumah, bahkan menjadi pemimpin dan menduduki jabatan penting, telah diterima oleh masyarakat. Artinya, kondisi sekarang telah berbeda. Tentunya turut mengubah produk hukum lama, termasuk dalam memilih pasangan cinta.

Hak "memaksa" yang dimiliki oleh wali dengan kenyataan ini semestinya berubah orientasinya. *Ijbār* tidak lagi dapat dimaknai secara sempit. Seorang wali tidak lagi dapat memaksa anak perempuannya untuk menikah dengan pilihan walinya, sementara ada penolakan dari sisi anak perempuan. Tindakan memaksa tersebut telah menciderai

kenyataan dan kemaslahatan bahwa perempuan pun memiliki hak yang sama dalam hidup dan kehidupan sosial. Kenyataan ini meniscayakan pelebaran makna hak *ijbār*.

Perluasan Makna Hak *Ijbār*; Pendekatan Kemaslahatan

Setuju dengan rumusan Imam Ḥanafī, bahwa wali dilarang menikahkan anak perempuannya tanpa seizinnya, selama perempuan itu dewasa dan cakap hukum. Perempuan dewasa dipandang telah memiliki kecakapan dalam memilih pasangannya. Ia tidak dibenarkan mendapatkan paksaan dalam memilih pasangan. Pemaksaan dalam perkawinan bisa dikategorikan sebagai intervensi yang tidak beralasan, pelecehean terhadap perempuan, dan kekerasan yang berujung pada terjadinya kejahatan.(Chantler, 2012)

Imam al-Shāfi'ī yang disebut-sebut sebagai rujukan keabsahan hak *ijbār* pun ternyata memiliki pendapat yang moderat. Meskipun perempuan yang sudah dewasa dapat di*ijbār*, namun persetujuannya tetap harus dimintakan, sekalipun dengan isyarat diam. Hal tersebut berdasarkan hadis bahwa diamnya perawan merupakan tanda persetujuannya. Jadi ketentuan wali *ijbār* menurut ulama al-Shāfi'iyah tidak dapat dimaknai secara bebas.(Hidayat, 2015)

Memaknai *ijbār* secara bebas dan serampangan bertentangan dengan prinsip kemaslahatan. Perkawinan yang dipaksakan jelas akan berdampak buruk bagi keutuhan dan kebahagiaan keluarga. Yūsuf al-Qarḍawī menyatakan bahwa seorang wali tidak boleh memaksakan perkawinan anak perempuannya yang dewasa dan tidak cacat hukum

untuk dinikahkan dengan laki-laki pilihan wali. Perubahan kondisi dan situasi semestinya turut mengubah produk hukum. Ia menyatakan bahwa seandainya al-Shāfi'ī hidup pada kondisi dan zaman sekarang, dimana perempuan banyak yang beraktifitas diluar rumah, berkarir, berpendidikan tinggi, bisa jadi akan mengubah pendapatnya.(Al-Qarḍāwī, 1994)

Ijtihad *istiṣlāḥī* diperlukan untuk membaca problem hak *ijbār* ini. Dalam sebuah kaidah disebutkan mencegah kerusakan didahulukan dari pada mendatangkan kemaslahatan. Kaidah tersebut memuat prinsip utama pencapaian kemaslahatan. Mencegah ketidakbahagiaan keluarga, mencegah ketidakharmonisan keluarga, dan mencegah terjadinya perceraian, lebih didahulukan ketimbang mewujudkan keabsahan perkawinan. Sehingga dapat dikatakan, ijbār secara bebas dalam perspektif kemaslahatan ini terlarang.

Kemaslahatan yang hendak diraih dalam sebuah keluarga perlu menghadirkan perspektif baru. Kajian komprehensif, holistic, dan humanis diperlukan untuk membaca kasus tersebut. Pendekatan doctrinal, normative, dan tekstual digunakan sebagai alat untuk membaca pesan agama. Namun lebih dari itu, sosiologi, antropologi, psikologi, dan humaniora tidak dapat diabaikan. Pendekatan tersebut diperlukan untuk menghadirkan wajah ajaran Islam yang humanis, dan luwes pada setiap keadaan. Hak *ijbār* dengan demikian semestinya dilihat melalui kaca mata yang komprehensif.

Kajian mengenai hak *ijbār*, sebagai bagian dari kajian hukum Islam berfungsi sebagai *social control* dan *social engineering*. Fungsi tersebut berguna dalam term lokalitas dalam teoritisasi hukum untuk berdialog dengan budaya hukum. Dalam pendekatan antropoligi hukum Islam, ketentuan mengenai hak *ijbār* diperlukan adaptasi terhadap budaya dan kondisi lokalitas. Pendekatan ini bertujuan untuk mengimplementasikan jargon di atas, yaitu hukum Islam senantiasa luwes dan patut untuk setiap kondisi.

Hak *ijbār*, jika awalnya dimaknai sebagai memaksa dengan tujuan tanggung jawab dan kebaikan anak gadisnya, maka makna tersebut perlu diperluas cakupannya. Hubungan orang tua (wali) dengan anak dalam hal ini merupakan langkah pertama yang harus dibenahi. Jika dahulu orang tua dengan segala wibawanya, tak terbantah, dan sang pemberi nasihat, maka sebagai saat ini hubungan tersebut perlu diubah menjadi hubungan persahabatan, tempat mengadu dan mencurahkan perasaan. Orang tua menjadi teman dekat bagi anak.

Setelah pola hubungan terjalin dengan baik, maka komunikasi pun akan tebentuk dengan baik. Orang tua tidak perlu banyak memberi nasihat, namun memberikan contoh yang baik. Anak dengan demikian akan meniru hal baik yang dilakukan orang tuanya. Komunikasi dua arah pun akan terwujud dengan baik.

Orang tua dapat menceritakan pengalaman-pengalamannya kepada anak. Sehingga anak dapat memperoleh informasi dengan baik, tanpa merasa digurui terus menerus. Termasuk pengalamannya dalam mencari

dan menemukan pasangan hidupnya. Pemaksaan dalam memilihkan pasangan dengan sendirinya akan terhindari. Orang tua cukup memberi solusi bagi problem yang dihadapi anaknya.

Ijbār jika dahulu dimaknai sebagai memaksa, maka sekarang dapat diubah menjadi memberi pertimbangan. *Ijbār* jika dahulu dimaknai sebagai memaksa, maka sekarang dapat diubah menjadi memberi dukungan. *Ijbār* jika dahulu dimaknai sebagai memaksa, maka sekarang dapat diubah menjadi berbagai pengalaman. Dengan demikian, keutuhan, kesehatan mental dan fisik, kekokohan, kemapanan, ketenteraman, dan kebahagiaan keluarga dapat terwujud dengan baik.

Simpulan

Pola hubungan orang tua (wali) dengan anak, baik laki-laki maupun perempuan meniscayakan pola hubungan yang harmoni. Sehingga komunikasi yang baik dapat terwujud dengan baik pula. Hak ijbār yang semula dimaknai sebagai pemaksaan terhadap anak gadis seorang wali, baik pemaksaan untuk menikah atau tidak, melalui ijtihad *istiṣlāḥī* menemukan urgensinya. Ia diubah menjadi hak untuk saling berdiskusi, hak memberi pertimbangan, hak untuk mendukung, dan hak berbagi pengalaman. Dengan perubahan ini, keutuhan, kekuatan, kekokohan, keharmonisan, dan kebahagiaan yang menjadi inti pembentukan keluarga dapat terealisasi.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. A. (2006). *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif- Interkonektif*. Pustaka Pelajar.

Al-Ghazzālī, A. Ḥāmid M. I. M. (n.d.). *al-Mustaṣfā Min 'Ilm al-Uṣūl*. Dār al-Fikr.

Al-Khīn, M., Al-Bughā, M., & Al-Sharjabī, 'Alī. (1996). *Al-Fiqh Al-Manhajī 'alā Madhhab al-Imām al-Shāfi'ī* (4 ed.). Dār al-Qalam.

Al-Qarḍāwī, Y. (1994). *Al-Ijtihād al-Mu'āṣir Bayn al-Inḍibāṭ wa al-Infirāṭ*. Dār al-Tawzī' wa al-Nashr al-Islāmī.

Al-Shāṭibī, I. ibn M. ibn M. (n.d.). *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Wazārah al-Shu'ūn al-Islāmiyah.

Al-Zuhaylī, W. (1985). *Al-Fiqh Al-Islāmī wa Adillatuh* (2 ed.). Dār al-Fikr al-'Arabī.

Ash-Shiddieqy, T. M. H. (1987). *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Jaman*. Bulan Bintang.

Asmin, Y. W. (1995). *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*. Al-Ikhlas.

Atabik, A., & Mudhiiah, K. (2016). Pernikahan dan Hikmahnya Perspektif Hukum Islam. *YUDISIA : Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam*, *5*(2). https://doi.org/10.21043/YUDISIA.V5I2.703

Aziz, S. (2017). Tradisi Pernikahan Adat Jawa Keraton Membentuk Keluarga Sakinah. *IBDA` : Jurnal Kajian*

Islam dan Budaya, *15*(1), 22–41. https://doi.org/10.24090/IBDA.V15I1.724

Bagir, H. (1996). *Ijtihad dalam Sorotan*. Mizan.

Chantler, K. (2012). Recognition of and Intervention in Forced Marriage as a Form of Violence and Abuse. *Trauma, Violence & Abuse*, *13*(3), 176–183. https://doi.org/10.1177/1524838012448121

Cholil, C., Anindini, Z. R., & Amriana, A. (2021). Pemilihan Pasangan Pernikahan Berdasarkan Weton (Studi Fenomenologi Nilai Bimbingan dan Konseling Pada Tradisi Masyarakat di Desa Sepande Sidoarjo) . *Al-Tazkiah : Jurnal Bimbingan dan Konseling Islam*, *10*(2). https://journal.uinmataram.ac.id/index.php/altazkiah/article/view/3422

Doi, A. R. I. (1993). *Syari'at Kodifikasi Hukum Islam*. Rineka Cipta.

Hakim, M. L. (2014). Rekonstruksi Hak Ijbar Wali (Aplikasi Teori Perubahan Hukum dan Sosial Ibn al-Qayyim Al-Jawziyyah). *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, *8*(1), 45–56. https://doi.org/10.24090/MNH.V8I1.401

Haq, H. (2016). Reformulasi Hak Ijbar Fiqhi dalam Tantangan Isu Gender Kontemporer. *PALASTREN Jurnal Studi Gender*, *8*(1), 197–224. https://doi.org/10.21043/PALASTREN.V8I1.941

Ḥasān, Ḥusayn Ḥamīd. (1971). *Naẓariyah al-Maṣlaḥah*. Dār al-Naḥḍah al-'Arābiyah.

Hidayat, S. (2015). Hak Ijbar Wali Nikah dalam Kajian Historis Fiqh Shâfi'î. *Tafáqquh: Jurnal Penelitian Dan Kajian Keislaman*, *3*(1), 01–13. https://doi.org/10.52431/TAFAQQUH.V3I1.35

Irfan, A., & Amri, M. S. (2020). Kafā'ah in Kiai Ṣāliḥ Darat's Perspective. *Al-Ahkam*, *30*(1), 61–76. https://doi.org/10.21580/AHKAM.2020.30.1.5072

Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. (1994). *Maṣādir al-Tashrī' Fī Mā Lā Naṣṣa Fīh*. Dār al-Qalam Li al-Nashr wa al-Tawzī'.

Muttaqin. (2020). Hak Ijbar Wali Tinjauan Maqashid Syari'ah dan Antropologi Hukum Islam. *Journal de Jure*, *12*(1). https://ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/syariah/article/view/7923/pdf

Rais, I. (2014). Tingginya Angka Cerai Gugat (Khulu') di Indonesia: Analisis Kritis terhadap Penyebab dan Alternatif Solusi Mengatasinya. *Al-'Adalah*, *12*(1), 191–204. https://doi.org/10.24042/ADALAH.V12I1.183

Rosyid, M. (2013). *Implementasi Konsep Maslahat al-Ṭūfī dalam Fatwa MUI (2005-2010)* (1 ed.). Ngudi Ilmu.

Rosyid, M. (2020). Kriminalisasi Terhadap Hukum Keluarga di Dunia Muslim. *Al Amin: Jurnal Kajian Ilmu dan Budaya Islam*, *3*(1), 175–193. https://doi.org/10.36670/ALAMIN.V3I1.48

Rosyid, M., & Hafidzi, A. (2020). Paradigma dan Alienasi Konsep Maslahat Al-Tufi Sebagai Legalitas Sumber Syariah. *Al-Banjari : Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu*

Keislaman, *19*(2). https://doi.org/10.18592/al-banjari.v19i2.3823

Royani, A. (2013). Kafa'ah dalam Perkawinan Islam (Tela'ah Kesederajatan Agama dan Sosial). *Al-Ahwal*, *5*(1).

Rushd, A. al-W. M. I. (2004). *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*. Dār al-Kitāb al-'Arabī.

Sholihan. (2021). *Falsafah Kesatuan Ilmu Paradigma Keilmuan Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang*. RaSAIL Media Group.

Siradj, S. A. (1999). *Islam Kebangsaan Fiqh Demokratik Kaum Santri*. Pustaka Ciganjur.

Syarifuddin, A. (2005). *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fikih Munakahat dan UU Perkawinan*. Prenada Media.

Zayd, M. (1954). *Al-Maṣlaḥah fī al-Tashrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*. Dār al-Fikr al-'Arābī.

MENIMBANG AL-MAQASHID DALAM PERCERAIAN PERSPEKTIF IZZUDDIN IBNU ABDIS SALAM

Hasna Afifah, S.Sy. M.H.
hasna.afifah@walisongo.ac.id

A. Pendahuluan

Di kalangan ulama ada yang mengatakan bahwa syari'ah *ta'aquli al-ma'na (mu'allalah)* mempunyai formulasi yang beragam dan mengalami perkembangan yang terus menerus. Di kalangan Syafi'iyyah selain Al-Ghazali dan Al-Juwaini, yang mempunyai perhatian dalam masalah tersebut adalah Izz Al-Din Abdul Aziz ibn Abdi Al-Salam. Ia menuangkan konsepnya dalam suatu kitab yang berjudul *Qawa'id Al-Ahkam fi Mashalih Al-Anam.* Konsep *maslahah* dan *mafsadah* diuraikan secara berbeda dengan apa yang disampaikan oleh Al-Ghazali dan Syatibi yang membagi maslahah menjadi *dhoruriyyah, hajiyyah* dan *tahsiniyyah.* Izzuddin lebih menekankan pada pembedaan antara *hakiki* dan *majazi,* yang masing-masing dibedakan menjadi dunia dan akhirat dan segala sesuatu yang menjadi perantara untuk sampai pada *maslahah* dan *mafsadah* baik di dunia maupun di akhirat.[71] Pada pembahasan kali ini, penulis akan memfokuskan pembahasan kitab karya Izzuddin yang berkaitan dengan perkara perceraian (talak).

[71] Johari, "Konsep Maslahah Izzuddin ibn Abdi Salam Telaah Kitab Qawa'id Al-Ahkam fi Mashalih Al-Anam", *Episteme,* Vol. 8, No. 1, Juni 2013, hlm. 70.

Allah mensyari'atkan perkawinan adalah sebagai wasilah untuk memperoleh ketenteraman dan keturunan. Justru itu diharamkannya kawin sementara (mut'ah)[72], karena perkawinan semacam ini tidak akan menghasilkan ketenteraman dan tidak akan mendapatkan cinta kasih antara kedua belah pihak. Akad yang suci ini, oleh Islam harus didapat persetujuan yang menyeluruh. Karena masing-masing dari kedua belah pihak diberi kebebasan untuk memilih, dan wali bagi si anak gadis diberi hak menolak perkawinan yang diadakan tanpa mempelajari dan mengamati akibat-akibatnya, demi mewujudkan kebahagiaan dan ketenteraman abadi.

Perkawinan yang disyari'atkan oleh agama dengan tujuan dan maksud-maksud tertentu sebagaimana yang dijelaskannya sendiri oleh Allah itu, kadang-kadang dihadapkan kepada suatu problema yang dapat menghalang tercapainya cita-cita perkawinan. Misalnya, salah satu pihak dari suami atau isteri ada yang mandul, sehingga tujuan perkawinan untuk mendapatkan keturunan itu bisa terhalang.[73] Karena berbagai macam problema seperti inilah

---

[72] Mut'ah: dilakukan hanya untuk mencari kesenangan dalam masa terbatas yang dinamakan juga perkawinan kontrak, tidaklah dapat dinamakan perkawinan, sebab perkawinan berarti untuk selama hidup tidak didapatkan di dalamnya. Terdapatnya syarat untuk masa tertentu membawa arti perzinaan yang artinya mut'ah ini lebih memburukkan tujuan dan niat daripada hubungan itu sendiri. Lihat: Fuad Moch Fachruddin, *Kawin Mut'ah Dalam Pandangan Islam*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992), hlm. 74.

[73] Mu'ammal Hamidy, *Perkawinan dan Persoalannya Bagaimana Pemecahannya Dalam Islam*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1980), hlm. 88.

yang menimbulkan keinginan serta menjadi alasan bagi suami yang ingin menjatuhkan talak kepada isterinya.

Asal hukum talak itu adalah haram, kemudian karena *'illah*nya maka hukum talak itu menjadi halal, mubah atau kebolehan. Al-Qur'an berulangkali menyebut kata-kata talak dengan pembatasan-pembatasannya. Dengan demikian menurut Al-Qur'an suami boleh menalak apabila terdapat sebab-sebab yang membolehkannya.[74] Menurut Izzuddin ibn Abdis Salam, sebelum memutuskan suatu perkara, hendaknya mendahulukan kemaslahatan yang lebih berfaedah dan mengemudiankan kemaslahatan yang di bawahnya ataupun menolak kemafsadatan yang lebih besar dan mengakhirkan yang sebawahnya[75], yang lebih lanjutnya akan di bahas oleh pemakalah pada poin berikutnya.

B. Biografi dan Riwayat Hidup

Nama lengkapnya adalah Abdul Aziz bin Abdissalam bin Abi Al-Qasim bin Hasan bin Muhammad bin muhadzdzab, bergelar *Izzuddin* yang artinya kemuliaan agama. Masyarakat pada masa itu memanggilnya dengan Abu Muhammad. Ia dilahirkan di Damaskus, mengenai tahun kelahirannya, para sejarawan berbeda pendapat. Ada yang mengatakan, ia dilahirkan pada tahun 577 H, sebagian

---

[74] Mohd. Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam Suatu Analisis Dari Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2004), hlm. 101-102.

[75] Syeikh Izzuddin Ibnu Abdis Salam, *Qawaid Al-Ahkam fi Mashalih Al-Anam*, alih bahasa Imam Ahmad Ibnu Nizar, Kaidah-Kaidah Hukum Islam Dalam Kemaslahatan Manusia, Cet, 1, (Bandung: Nusa Media, 2011), hlm. 5.

mencatat bahwa ia lahir pada tahun 578 H. Namun pendapat pertama lebih kuat, Imam Agung ini wafat pada tahun 660 H di Kairo.

Gelar Izzuddin diberikan sesuai dengan adat pada masa itu, setiap sultan, khalifah, pejabat terlebih lagi para ulama diberi tambahan gelar pada namanya. Gelar ini nantinya pebih melekat pada dirinya sehingga ia lebih dikenal dengan nama Izzuddin bin Abdussalam atau Al-Izz bin Abdussalam.[76] Ia seorang ulama ahli hadits dan ahli fiqh bermadzhab Syafi'i, ia pernah menjadi qadli al-qudlat yang dikenal adil dan berani. Salah satu keputusannya yang cukup berani tersebut adalah menyuruh pemerintah Mamluk dan pejabatnya yang asalnya berstatus budak untuk membayar sejumlah uang kepada baitul maal untuk memerdekakan dalam menentang kemungkaran. Kesaksian atas kealimannya antara lain dikemukakan oleh Ibnu Hajib ahli fiqh dari Damaskus, sejawat Izzuddin yang memberinya gelar sulthanul ulama yaitu orang yang memiliki otoritas tinggi dalam bidang Fiqh. Selama beberapa tahun ia menjabat sebagai qadhi di kota Damaskus,. Namun karena tidak sejalan dengan penguasa di kota itu, beliau hijrah menuju Mesir. Ia akhirnya bermukim di kota kairo. Najmudin Ayyub penguasa kota saat itu menyambut kedatangannya, kemudian ia ditasbihkan sebagai khatib masjid Jami' Amr bin Al-Ash dan Qadhi di Kairo.[77]

---

[76] Zul Anwar Ajim Harahap, "Konsep Maqashid Al-Syari'ah Sebagai Dasar Penetapan dan Penerapannya Dalam Hukum Islam Menurut Izzuddin bin Abd Al-Salam (W. 660 H)", *Tazkir,* Vol. 9, No. Juli-Desember 2014, hlm. 177.

[77] *Ibid.*

Dari kisah perjalanannya hingga sukses menjadi ulama besar, yang patut dicermati bahwa ia bukan dari kalangan hartawan atau pembesar, namun Izzuddin kecil adalah anak seorang yang secara finansial tergolong miskin. Pada usia anak-anak, ia menjadi yatim piatu karena ibunya sudah meninggal dunia sebelum ayahnya. Beruntung ia disayang seorang ulama yang mengajukannya bekerja di masjid sebagai penjaga sandal. Tetapi justru dari sinilah ia memulai karir besarnya.[78] Ia pertama kali belajar banyak tentang fiqh dari Al-Farkh ibn Asakir, seorang ulama syafi'iyah. Kitab pertama yang dikajinya adalah kitab *Tanbih.* Kemudian atas anjuran gurunya ia memperdalam berbagai ilmu yang lain, seperti syair Arab kuno. Selain itu, ia mengembangkan *rihlah*nya dengan mengkaji ilmu dari para ulama besar.[79]

C. Menimbang Al-Maqashid Dalam Perceraian Perspektif Izzuddin Ibnu Abdis Salam

Konsep maqashid syari'ah merupakan konsep yang sangat penting dan tidak luput dari perhatian para ulama dan pakar hukum Islam. sebagian besar pakar hukum menempatkan pembahasannya dalam Ushul Fiqh. Izz Al-Din bin Abd Al-Salam membahasnya secara khusus dalam bukunya antara lain dalam bukunya *qawa'id al-ahkam fi mashalih al-anam*, juga dalam bukunya *qawa'id al-*

[78] Johari, *Konsep Maslahah*....., hlm. 71.
[79] *Ibid.*

Shugra.[80] Dalam bukunya Izzuddin menegaskan bahwa maqashid syari'ah bermuara pada pencapaian kemaslahatan dan menolak mafasid. (*Dar'u mafasid wa jalbu al mashalih).*

Menghasilkan kemaslahatan (kebaikan) dan menolak kemafsadatan (kerusakan) untuk dunia atau akhirat pada pokoknya hanyalah berdasar pada *zhan* (hipotesa). Disini, Izzuddin memasukan dominan (*zhan)* dalam persentase 80% menuju qath'i. Baik di dunia ataupun di akhirat selalu terdapat kemaslahatan dan kemafsadatan sehingga jika kemaslahatan keduanya tak dapat digapai maka baik keadaan dunia atau akhirat akan rusak. Demikian pula, jika kemafsadatan merajalela maka hancurlah penduduk dunia dan akhirat.[81] Dalam pada itu, metode untuk menghasilkan kemaslahatan semaksimal mungkin terlebih dahulu harus dengan mengerjakan pengantarnya (sebab-sebabnya). Tentang berhasilnya kemashlahatan itu sendiri belum dapat dipastikan, namun hanyalah berdasar *zhan.* Sebagai misal, orang-orang yang rajin beribadah pada dasarnya mereka belum dapat memastikan bagaimana akhir hayatnya nanti, apakah akan berhasil mendapatkan *khusnul khatimah* atau justru sebaliknya. Jadi, walaupun mereka tetap tekun beribadah, masih juga merasa khawatir bagaimana jika amalnya tidak diterima di sisi Allah, karena yang mereka jadikan pegangan selama ini masih merupakan

[80] Zul Anwar Ajim Harahap, *Konsep Maqashid……..,* hlm. 172.

[81] Syeikh Izzuddin Ibnu Abdis Salam, *Qawaid Al-Ahkam……..,* hlm. 1.

khusnu zhan (baik sangka), Allah berfirman dalam Al-Qur'an:

والذين يؤتون ما ءاتوا و قلوبهم وجلة أنّهم إلي ربّهم راجعون [82]

Artinya: Dan orang-orang yang telah mau memberikan apa yang mereka berikan, di mana hati mereka begitu takut (karena tahu) bahwa mereka akan kembali kepada Tuhannya. (Q.S. Al-Mu'minun : 60)

Demikian pula halnya mengenai tenaga kerja yang ada di dunia ini, mereka mau bekerja karena adanya persepsi bahwa dengan melaksanakan pekerjaan tersebut mereka akan mendapat hasil yang memuaskan. Padahal apa yang mereka harapkan itu belum tentu adanya, dan belum tentu dapat mereka terima. Jadi secara prinsip mereka masih berpegang pada *zhan* bahwa segala sesuatu itu akan berhasil bila sebab-sebabnya telah direalisir.[83]

Izzuddin yang dinilai oleh sebagian ulama fikih sebagai mujtahid yang tidak ada tandingannya pada zamannya, memiliki pemikiran fiqh yang komperehensif. Dalam melakukan ijtihad ia sangat memperhatikan berbagai faktor lingkungannya yang mengitari kasus atau masalah yang dihadapinya. Oleh sebab itu, pemikiran fiqh nya banyak bertolak dari konsep *al-maslahah* (maslahat). Menurut pandangannya, seorang mujtahid dalam berijtihad harus mempertimbangkan aspek kemaslahatan dan

[82] Zaini Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya,* (Yogyakarta: UII Press, 1999), hlm. 611.

[83] 1-2.

kemudharatan suatu persoalan atau kasus. Suatu pandangannya, hanya dapat mengetahui melalui syara' juga, baik kemaslahatan yang terkait dengan dunia maupun akhirat, karena kemaslahatan di dunia menurutnya harus membawa kemaslahatan di akhirat.[84] Berbeda dengan Al-Syatibi, yang menggunakan konsep *al-istiqra'* untuk meneliti *nash-nash* hukum yang terdapat di dalam Al-Qur'an dan Al-Sunnah dalam upaya menetapkan tujuan-tujuan hukum Islam.[85]

Kemashlahatan di dunia, menurut Izzuddin ada dua bentuk yaitu: *Pertama,* kemaslahatan yang dipastikan akan tercapai. Seperti kemaslahatan yang terkandung dalam makanan, minuman, pakaian, pernikahan dan tempat tinggal. Apabila makan seseorang pasti kenyang, dan apabila minum pasti rasa haus akan hilang. Demikian juga kemaslahatan dunia yang berkaitan dengan mu'amalah, misalnya berburu. Dalam berburu seseorang mendapatkan kemaslahatan yang diinginkannya. Sekalipun hewan buruan tidak berhasil ditangkap. Paling tidak seorang pemburu telah memenuhi kesenangannya untuk berburu. Pemenuhan kebutuhan ini adalah kemaslahatan manusia di dunia. *Kedua,* kemaslahatan yang diduga kuat akan dicapai, seperti kemaslahatan dalam jual beli dan menuntut ilmu. Jika kedua belah pihak melakukan akad jual beli, maka diduga kuat penjual akan memperoleh keuntungan dan pihak pembeli

[84] *Ibid.*, hlm. 8-9.

[85] Duski, "Metode Penetapan Hukum Islam Menurut Al-Syatibi (Suatu Kajian Tentang Konsep Al-Istiqra' Al-Ma'nawi)", *Al-'Adalah,* Vol. XI, No. 2, Juli 2013, hlm. 215.

juga akan dapat memanfaatkan barang yang dibeli untuk memenuhi kebutuhannya. Sementara seseorang yang menuntut ilmu diduga kuat akan menjadi seseorang yang berilmu dan ilmu yang diperolehnya dapat dimanfaatkan untuk kebutuhan hidupnya.[86]

Adapun kemaslahatan di akhirat menurut beliau diduga kuat akan dicapai. Ia menyebutnya "diduga kuat" karena seorang manusia pun tidak dapat mengetahui hasil amalnya di dunia. Apakah ia akan menerima imbalan dari Allah SWT atau tidak. Namun, berbagai indikasi ditunjukkan oleh Allah SWT dan Rasulullah SAW, bahwa setiap perbuatan baik yang dilakukan akan mendapat imbalan yang baik pula. Oleh karena itu, kemaslahatan akhirat diduga keras akan dapat dicapai oleh seorang mukmin.[87]

Ciri dan kekhasan pada fase Izzuddin ini bahwa kemunculan al-maqashid lebih konkrit disertai beberapa kaidah pengaplikasiannya yang dipelopori oleh al-Izz dan murid-muridnya. Kontribusi al-Izz yang paling fundamental dalam karyanya tersebut adalah ketika membuat diskusi khusus tentang al-mashalih dan al-mafashid dan menghubungkan hukum dengan al-maqashid. Prestasi ini mendapat apresiasi dari Ibn Al-Subki. Bagi al-Izz semua hukum dicausakan *(Mu'allalah)* dengan *jalb al-mashalih wa dar'u al-mafasid* (menarik maslahat dan menolak mafsadat). Beliau juga membagi al-maqashid pada level keduniaan dan

[86] Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam,* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), hlm. 790.

[87] Ibid.

keakhiratan, di samping membuat mekanisme *tarjih al-maqashidi* ketika menghadapi problematis dalam konteks maslahat dan mafsadat. Selain itu beliau juga menguraikan beberapa metode dalam mengungkap al-maqashid, dan beberapa bagian dari karyanya fokus pada maslahat parsial.[88]

Al-'Izz melakukan inovasi dan pembaharuan maqashid dalam beberapa aspek yaitu: upaya melakukan *taqnin* terhadap ushul fiqh, hal ini terlihat dalam karyanya *al-qawa'id* ketika beliau membuat percabangan *(tafri'at),* pengecualian *(istisnaat),* contoh-contoh *(syawahid)* dan kriteria-kriteria *(dhawabith).* Misalnya ketika berbicara *al-nisyan* (lupa) dan aspek-aspek terkait, apa yang gugur dan tidak gugur serta kriterianya. Hal yang sama juga dilakukan ketika mendiskusikan *al-masyaqqah* (kesulitan). Semua hal yang terkait dengan kriteria masyaqqah, al-Izz selalu membuat inovasi-inovasi pada kriteria itu.[89]

Fokus al-'Izz dalam karyanya itu adalah merumuskan sejumlah kaidah meliputi: a. Kaidah tentang *jalb al-mashalih wa dar'u al-mafasid* (menarik maslahat dan menolak mafsadat), b. Kaidah *mura'at al-takhfif wa raf'u al-haraj* (kontrol terhadap keringanan dan menghilangkan kesulitan), c. Kaidah *al-maqashid* dan *al-wasail* (tujuan dan sarana pencapaiannya). Selain melakukan revisi terhadap sejumlah kaidah, al-Izz juga berupaya membuat kaidah-

[88] Tim Penulis UII, *Pribumisasi Hukum Islam Pembacaan* Kontemporer *Hukum Islam di Indonesia,* (Yogyakarta: Kaukaba, 2012), hlm. 139.

[89] Ibid.

kaidah tersebut bersentuhan dengan realitas kehidupan. Di sini tampak beliau tidak selalu yakin bahwa al-maqashid berkaitan banyak dengan aspek-aspek teoritis kefilsafatan hukum. Itulah sebabnya dalam berbagai kaidah selalu dibarengi dengan contoh-contoh praksis. Di samping itu al-'Izz juga membagi maslahah dalam berbagai perspektif, sehingga kategorisasi, klasifikasi dan kualifikasi maslahat terasa lebih dinamis.

Secara umum inti dari pemikiran al-maqashid al-'Izz adalah sebagai berikut: a. Menyadarkan kembali bahwa ada hubungan kuat antara al-maqashid dengan syari'ah, b. Menjelaskan hubungan antara maslahat dan mafsadat yang kemudian dikenal dengan istilah maqashid syari'ah, c. Memberikan perhatian penuh pada *maqashid al-mukallafin,* artinya karya al-'Izz tidak hanya fokus pada tujuan umum syari'ah, melainkan juga tujuan khususnya, d. Merumuskan kaidah maqashid secara luas antara lain: mendahulukan kemaslahatan umum daripada kemaslahatan khusus, mendahulukan kemaslahatan dharuriyat atas kemaslahatan hajiyat, mendahulukan kemaslahatan yang sudah pasti daripada kemaslahatan yang bersifat asumtif, mendahulukan menolak mafsadat yang sudah disepakati daripada mafsadat yang masih diperselisihkan, jika dua mafsadat saling bertentangan, maka mafsadat yang beresiko kecil dapat dilakukan untuk menolak madharat umum.[90] Dalam pembahasan makalah ini, akan menjelaskan tentang salah satu pembahasan dalam kitab *Qawa'id Al-Ahkam Fi*

[90] Ibid., hlm. 139-140

Mashalih Al-Anam mengenai hukum perceraian (talak) menurut teori maqashid Izzuddin Ibnu Abdis Salam.

Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan[91] merupakan payung hukum bagi seluruh rakyat dalam melaksanakan perkawinan. Berpijak pada Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 masyarakat Indonesia harus mengikuti persyaratan yang ada di dalam Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Perkawinan adalah ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia yang kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa, sedangkan menurut Kompilasi Hukum Islam perkawinan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawaddah dan rahmah atau tenteram cinta dan kasih sayang.[92] Perkawinan akan sah menurut hukum Islam jika perkawinan atau akad nikah tersebut disaksikan oleh kedua orang tua wali nikah. Selanjutnya, kedua belah pihak harus cermat dalam membina kerukunan dan keharmonisan berumah tangga. Suami isteri haruslah sama-sama berupaya melakukan pendekatan ke arah keserasian dan pemahaman berfikir. Terkadang setelah perkawinan berlangsung, suami lupa menafkahi isterinya baik lahir dan batin maka dari itu dapat

[91] Tim Redaksi Nuansa Aulia, *Kompilasi Hukum Islam (Hukum Perkawinan, Kewarisan dan Perwakafan),* (Bandung: CV. Nuansa Aulia, 2012), hlm. 75.

[92] Nasaruddin, "Ta'lik Talak dan Perjanjian Perkawinan Menurut Fikih dan Kompilasi Hukum Islam (Analisis Perbandingan)", *Jurnal Hunafa,* Vol. 4, No. 3, (September 2007), hlm. 196-197.

timbul perselisihan dan perseteruan di antara kedua belah pihak.

Pencatatan pernikahan dipandang perlu untuk dilakukan, selain karena merupakan ketentuan yang ada di dalam Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974, selain itu juga agar pernikahan tersebut memiliki kekuatan hukum yang sah dan dapat dipertanggung jawabkan baik dari pihak suami maupun pihak isteri. Pencatatan pernikahan juga tentunya mengandung kemashlahatan bagi kedua belah pihak yang telah melangsungkan pernikahan, sebagai bukti legalitas pernikahan di hadapan hukum.93

Oleh karena itu, sikap saling pengertian antara suami isteri diperlukan dan sangat berperan dalam membina keluarga sejahtera. Pada Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 Pasal 30 dan dalam Kompilasi Hukum Islam yang selanjutnya disebut KHI, Pasal 113 menyebutkan bahwa yang menyebabkan putusnya perkawinan adalah karena (1) kematian, (2) perceraian, (3) atas putusan pengadilan.[94] Salah satu yang menyebabkan putusnya tali perkawinan adalah perceraian, dimana perceraian menurut KHI Pasal 114, 115 bahwa putusnya perkawinan yang disebabkan karena perceraian dapat terjadi karena talak atau berdasarkan gugatan perceraian.[95]

---

[93] Achmad Ichsan, *Hukum Perkawinan Bagi yang Beragama Islam*, (Jakata: PT. Pradnya Paramita, 1986), hlm. 33-35.

[94] *Ibid*., hlm. 34.

[95] Subekti dan R. Tijtorosudibiyo, *Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, Tentang Perkawinan*, (Jakarta: Pustaka Yayasan Peduli Anak Negeri (YPAN)), hlm. 9.

Menurut hukum Islam, istilah perceraian disebut dalam bahasa Arab yaitu *"talak"* yang artinya melepas ikatan, yaitu melepaskan ikatan perkawinan dengan mengucapkan secara sukarela ucapan talak kepada isterinya dengan kata-kata yang jelas (*sharih*) ataupun dengan kata-kata sindiran (*kinayah*). Karena kesadaran hukum masyarakat masih rendah terhadap arti perkawinan dan tujuan daripada perkawinan serta kurang adanya sosialisasi dari pemerintah tentang perkawinan dan syarat-syarat untuk menjadi seorang suami atau isteri sehingga talak seringkali terjadi sebagai jalan keluar dalam permasalahan rumah tangga. Hal ini disebabkan pula karena talak menurut agama Islam diperbolehkan (halal) dalam agama dan hukum Islam sehingga pengucapan talak oleh seorang suami tidak ditegaskan dan diwajibkan melalui sidang di pengadilan. Di samping itu pula kurangnya perhatian dari instansi yang berwenang terhadap kasus perceraian dengan pengucapan talak, sehingga kasus ini semakin marak terjadi.[96]

1. Pengertian Talak

Talak artinya lepas ikatan perkawinan dan berakhirnya hubungan perkawinan. Menurut asalnya talak itu hukumnya makruh, berdasarkan sabda Rasulullah SAW:

أبغض الحلال إلي الله الطلاق

[96] Dwi Adnyani, *Pengucapan Talak Mengakibatkan Sah Putusnya* Perkawinan, (Singaraja: Undiksha, 2006).

Artinya: Perbuatan halal yang paling dibenci Allah ialah Thalaq. (H.R. Abu Dawud dan Al-Hakim)

Mengenai hukum talak ini ada perbedaan pendapat. Ulama Hanafiyah berpendapat bahwa talak itu terlarang, kecuali bila diperlukan, berdasarkan sabda Rasulullah SAW:

لعن الله كلّ ذوّاق مطلاقٍ

Artinya: Allah mengutuk orang yang suka mencoba-coba dan suka bercerai.[97]

Sedangkan ulama Hanabilah (pengikut madzhab Hambali) memperinci hukum talak sebagai berikut: Talak itu ada kalanya wajib, kadang-kadang haram, mubah dan kadang-kadang dihukumi sunnah. Talak wajib misalnya, talak dari hakam, dalam perkara *syiqoq* yakni perselisihan suami isteri yang sudah tidak dapat didamaikan lagi, dan kedua pihak memandang perceraian sebagai jalan terbaik untuk menyelesaikan persengketaan mereka. Termasuk talak wajib ialah, talak dari orang yang melakukan *'ila* terhadap isterinya setelah lewat waktu empat bulan.

Adapun talak yang diharamkan, yaitu talak yang tidak diperlukan, talak ini dihukumi haram karena akan merugikan suami dan isteri dan karena tidak ada manfaatnya maka dikategorikan haram. Misalnya, seorang suami yang tidak menginginkan isterinya lagi atau sudah merasa bosan tanpa suatu alasan yang dibenarkan oleh syari'at, kemudian ia menjatuhkan talak terhadap isterinya, maka hukumnya

[97] H.S.A. Al-Hamdani, *Risalah Nikah Hukum Perkawinan Islam*, (Jakarta: Pustaka Amani, 1989), hlm. 176.

adalah haram. Talak mubah terjadi karena apabila diperlukan, misalnya karena kelakuan isteri sangat jelek, pergaulannya jelek atau tidak dapat diharapkan adanya kebaikan dari pihak isteri. Talak mandub atau talak sunnah, yaitu talak yang dijatuhkan kepada isteri yang sudak keterlaluan dalam melanggar perintah-perintah Allah, misalnya meninggalkan shalat atau kelakuannya sudah tidak dapat diperbaiki lagi atau isteri sudah tidak menjaga kesopanan dan perilaku dirinya di hadapan suami.[98]

Talak adalah hak suami, karena dialah yang berminat melangsungkan perkawinan, dialah yang berkewajiban memberi nafkah, dia pula yang wajib membayar mas kawin, mut'ah dan nafkah dalam iddah. Di samping itu, laki-laki adalah orang yang lebih sabar terhadap sesuatu yang tidak disenangi oleh perempuan, laki-laki tidak akan tergesa-gesa dalam menjatuhkan talak apabila sedang marah atau ada kesukaran yang menimpanya. Sebaliknya, kaum wanita itu lebih mudah terpancing emosinya, kurang tabah sehingga ia sering cepat-cepat meminta cerai hanya karena sebab yang sebenarnya sepele atau tidak masuk akal. Oleh karena itu maka kaum wanita tidak diberi hak untuk menjatuhkan talak.[99]

2. Hukum Talak

Perceraian dalam Islam memang dibolehkan kalau rumah tangga yang didirikan sulit dirajut kembali, tetapi

[98] *Ibid.*, hlm. 176-177.
[99] *Ibid.*, hlm. 177.

menjatuhkan talak mempunyai muatan hukum yang berbeda-beda:

a. Wajib

Sebuah rumah tangga yang selalu rebut dan terjadi pertengkaran *(syiqaq)* yang sangat memuncak antara suami dan isteri, serta sudah diusahakan intervensi pihak ketiga yang terdiri dari dua orang, satu orang dari pihak suami, dan satu orang lagi dari pihak isteri, yang berfungsi sebagai pendamai. Namun usaha ini tidak membawa hasil maka sudah seharusnya talak itu dijatuhkan.

b. Sunnah

Seorang isteri yang kurang menjaga kehormatannya seperti bermata keranjang, mudah mengundang kecemburuan suaminya, bergaul terlalu dekat dengan lawan jenis dan sebagainya, dan setelah diberi peringatan oleh suaminya tentang perilaku dan sikapnya itu agar dihentikan tetapi dia tetap tidak menghiraukan, maka sebaiknya (sunnah) talak itu dijatuhkan.

c. *Mubah* (Boleh)

Hubungan rumah tangga antara suami dan isterinya cenderung tertutup, pergaulan sehari-harinya kurang harmonis, ada ketidakcocokan dan sebagainya, maka suasana rumah tangga semacam ini dibolehkan terjadi perceraian.

d. Haram

Seorang isteri dalam keadaan haid, atau dalam keadaan suci dan hari-hari yang dilalui antara suami dan isterinya biasa mengadakan hubungan badan, tiba-tiba suaminya mau menjatuhkan talak.

e. Makruh

Sebuah rumah tangga yang berjalan sebagaimana biasanya dan tidak terjadi badai sedikitpun yang dianggap bisa meretakkan keharmonisan rumah tangganya yang didirikan, maka menjatuhkan talak pada suasana semacam ini hukumnya makruh menurut Syafi'i dan Hambali. Sedangkan pendapat Hanafi adalah haram hukumnya, karena bisa menimbulkan kesengsaraan terhadap isteri dan anak-anaknya.[100]

3. Dasar Umum Aturan Talak

Talak dalam Islam adalah sebagai obat dan perlindungan, bukan sebagai hukuman yang diadakan guna menghilangkan penderitaan suami isteri, apabila mereka itu ditimpa suatu penderitaan atau sulit untuk membina hidup bersama sehingga mengharuskan perceraian. Dengan demikian maka talak itu datang sebagai usaha untuk memecahkan problema yang timbul karena tidak bercerai,

[100] Mohammad Asmawi, *Nikah Dalam Perbincangan dan Perbedaan*, (Yogyakarta: Darussalam, 2004, hlm. 232-233.

kalau memang jalannya itu bisa ditemukan.[101] Talak bukanlah suatu problema sebagaimana yang dikhayalkan oleh sebagian orang yang memang dalam hatinya itu tidak ada hubungannya dengan Islam yang maha besar ini, mereka tidak mengenal atau tidak berusaha untuk memenuhi aturan ini, yang didapati pada undang-undang lain. Berdasarkan petunjuk Al-Qur'an dan sunnah serta keterangan yang datang dari para sahabat Nabi SAW dan beberapa ahli fiqh kenamaan, berikut ini akan disebutkan dasar-dasar umum bagi aturan talak dalam syari'at Islam, yaitu:

a. Prinsip talak adalah dilarang
b. Talak sebagai jalan keluar atau nuzyuznya salah seorang dari suami istri
c. Talak adalah suatu keputusan hukum bagi suami isteri
d. Talak adalah sebagai usaha untuk memulai hidup baru
e. Sesudah bercerai, hubungan dan kelemah lembutan harus tetap dipelihara.[102]

Prinsip talak adalah dilarang, Islam telah berwasiat kepada suami isteri, supaya masing-masing bisa bergaul dengan baik, di waktu ramai maupun di tempat yang tersembunyi. Bahkan Allah memerintahkan seperti yang termaktub dalam kitab suci Al-Qur'an untuk bergaul dengan baik sekalipun dengan penuh kebencian, adalah demi

[101] Mu'ammal Hamidy, *Perkawinan dan.....*, hlm. 96.
[102] *Ibid.,* hlm. 97.

menghindarkan diri dari perceraian yang justru merupakan suatu hal yang dibenci Allah, sekalipun itu adalah halal. Maka Allah SWT berfirman:

وعاشروهنّ بالمعروف فإن كرهتموهنّ فعسي أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً.[103]

Artinya: Dan Pergaulilah isteri-isterimu itu dengan baik. Kemudian jika kamu membenci mereka (isteri), maka barangkali kebencianmu akan sesuatu itu, Allah akan menjadikan di dalamnya kebaikan yang banyak. (Q.S. An-Nisa : 19)

4. Waktu Dijatuhkannya Talak

Al Qur'an menjelaskan waktu yang layak untuk menjatuhkan talak dan dinilai sebagai ketentuan syara'[104], yaitu sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah:

يأيها النّبيّ إذا طلّقتم النساء فطلّقوا هنّ لعدّتهنّ وأحصوا العدّة واتّقوا الله ربّكم لا تخرجوهنّ من بيوتهنّ ولا يخرجن إلاّ أن يأتين بفاحشة مبيّنة وتلك حدود الله ومن يتعدّد حدودالله فقد ظلم نفسه لا تدري لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً.[105]

Artinya: Hai Nabi, apabila kamu mentalak wanita maka hendaklah kamu mentalak mereka pada waktu mereka (menghadapi) iddah mereka dan hitunglah iddah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhan Kamu. Janganlah kamu mengeluarkan mereka dari rumah-rumah mereka dan

[103] Zaini Dahlan, *Qur'an Karim.....,* hlm. 142.

[104] Mu'ammal hamidy, *Perkawinan dan.....*, hlm. 120.

[105] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an,* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 289.

janganlah mereka keluar kecuali kalau mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang, dan itulah batas-batas Allah dan barang siapa yang melanggar batas-batas Allah maka sesungguhnya dia telah berbuat zalim terhadap dirinya. Engkau tidak mengetahui barangkali Allah mengadakan sesudah itu suatu hal. (Q.S. Ath-Thalaq : 1)

Dalam ayat ini Allah menuntun hambaNya agar dapat mengendalikan diri dengan kendali takwa. Salah satu konteks takwa itu adalah tidak mendzalimi istri yang sedang dicerai. Perceraian bukanlah sesuatu yang sejalan dengan tujuan perkawinan. Walaupun demikian Allah membuka kemungkinan itu sebagai jalan bagi suami isteri yang mengalami kesulitan yang ternyata tidak dapat lagi di atasi kecuali dengan perceraian. *Iddah* adalah masa tunggu yang wajib bagi isteri yang berpisah dengan suaminya oleh kematian suami atau perceraian hidup. Iddah bermacam-macam masanya sesuai dengan keadaan perceraian dan atau kondisi isteri, yaitu isteri yang telah digauli oleh suami sebelum jatuhnya talak.[106]

Izin untuk menceraikan isteri pada saat dia suci atau dengan kata lain bukan pada saat dia tidak haid, bertujuan membatasi waktu perceraian agar tidak dijatuhkan kapan saja. Di samping itu jika suami mengetahui bahwa isterinya sedang hamil, maka boleh jadi sebab kemarahan atau dorongan untuk menceraikannya menjadi sirna sehingga kehidupan rumah tangga dapat dipertahankan. Di sisi lain juga agar masa tunggu bagi isteri tidak terlalu panjang karena masa haid tidak terhitung sebagai masa tunggu. Karena pada saat masa haid

[106] *Ibid.,* hlm. 290-291.

wanita biasanya tidak stabil secara emosi, sehingga boleh jadi ada sikap dan tindakannya yang tidak berkenan di hati suami yang mendorongnya untuk menjatuhkan talak. Pada masa suci, wanita akan kembali normal emosinya, kekeliruan yang dilakukannya pada masa haid dapat diperbaiki dengan meminta maaf kepada suaminya sehingga kerukunan rumah tangga dapat pulih kembali.[107]

Setelah dipaparkan pembahasan mengenai talak sebagaimana yang telah disebutkan di atas, menurut teori maqashid Izzuddin ibn Abdis Salam dapat dilihat dari aspek maslahat dan mafsadatnya, mana yang lebih banyak maka harus diutamakan terlebih dahulu. Apabila lebih banyak mafsadatnya, seperti apabila pernikahan tetap dilanjutkan maka keluarga tidak bisa menjadi harmonis karena sering terjadi percekcokan antara suami isteri. Juga memiliki dampak yang buruk bagi perkembangan psikologis anak-anak mereka yang sering menyaksikan pertengkaran kedua orang tuanya dan tidak terpenuhinya nafkah isteri yang diakibatkan oleh suami yang tidak ingin bersama lagi maka jalan terbaik yang harus ditempuh adalah perceraian. Karena disini bisa dilihat maslahatnya (kebaikannya) lebih sedikit dibandingkan mafsadatnya (keburukannya). Karena acap kali suatu mafsadat boleh dikerjakan, mungkin karena sangat berat dihindari atau karena di dalam mafsadat itu sendiri mengandung kemaslahatan yang lebih besar seperti dalam hal perceraian yang tidak bisa dihindari lagi.[108]

---

[107] *Ibid.,* hlm. 291-292.

[108] Syeikh Izzuddin Ibnu Abdis Salam, Qawaid Al-Ahkam…….., hlm. 3.

Izzuddin membuat konsep maqashid ini berdasarkan keadaan di lapangan. Beliau memadukan antara teori maqashid dan prakteknya melalui peristiwa-peristiwa yang terjadi disekitarnya. Pada dasarnya, perceraian merupakan otoritas bagi kaum lelaki, seperti dalam keadaan darurat yang menyebabkan terjadinya talak *khuluk* (talak dengan *iwadh/*ganti rugi). Upaya istri menuntut perceraian *(khuluk)* kepada suaminya karena sebab tertentu dengan alasan yang dapat diterima oleh syari'at.[109] Sedangkan keputusan cerai merupakan otoritas bagi suami dan isteri yang telah bersepakat untuk mengakhiri ikatan pernikahannya. Dalam hukum yang berlaku di Indonesia, perceraian tidak sah hukumnya apabila tidak diucapkan di depan hakim dalam sidang pengadilan setelah melalui beberapa proses sidang sesuai dengan aturan yang berlaku dalam sistem hukum perdata di Indonesia. Hal ini diterapkan sebagai kontrol agar suami tidak bisa seenaknya saja dalam menjatuhkan talak terhadap isteri tanpa melalui semua proses tersebut.[110]

Para ulama memiliki pendapat dan metode yang berbeda-beda dalam mengklasifikaskan *maqashid*/ tujuan dari syari'at secara umum, akan tetapi intinya sama. Seperti Syatibi yang mengklasifikasikan pembagian maqashid menjadi tiga tingkatan yaitu *dharuriyat, hajiyat* dan *tahsiniyat.* Izzuddin memklasifikasikannya menjadi dua yaitu dalam kategori *maslahat* dan *mafsadat.* Tujuannya yaitu, agar

[109] Mohammad Asnawi, Nikah Dalam....., hlm. 258.

110 Muhammad Fauzan, Pokok-Pokok Hukum Acara Perdata Peradilan Agama dan Mahkamah Syar'iyah di Indonesia, (Jakarta: Kencana, 2005), hlm. 11.

manusia sebagai mukallaf atas hukum yang ditetapkan Allah SWT dapat bertindak sesuai dengan syari'at Islam, dan supaya manusia dapat mecapai kemaslahatan dengan segala perbuatan baik yang mereka lakukan.

Konsep maslahah yang diterapkan oleh Al-'Izz ini dipandang sebagai salah satu metode hukum paling dominan digunakan para ulama' dalam menetapkan hukum syara'. Meskipun Al-Qur'an dan Sunnah dianggap sebagai sumber hukum utama yang bersifat *qath'i,* namun tidak sedikit para ulama dan pemikir yang menempatkan *maslahah* sebagai metode utama dalam menetapkan hukum syara'. Selain itu, meskipun kedudukan *maslahah* dianggap *dzanni,* namun dalam beberapa kasus khususnya dalam masalah-masalah hukum muamalah, kedudukan *maslahah* terkadang diposisikan lebih tinggi daripada metode-metode hukum lainnya, seperti *ijma', qiyas, istihsan, istishab, syadd al-dzari'ah, syar'u man qablana* dan '*urf.* Ia menggunakan logika hukum bahwa apa-apa yang menjadi hak Allah *(huquq Allah)* semestinya mengacu pada ketentuan nash, sedangkan apa-apa yang menjadi hak manusia *(huquq al-'adami)* dapat diselesaikan dengan *mashlahah.*[111] Seperti pada contoh kasus yang dibahas dalam makalah ini yaitu mengenai perkara perceraian (talak) yang menyangkut hak manusia dalam mencapai kemaslahatan hidup.

Dalam bukunya *Qawaid Al-Ahkam fi Mashalih Al-Anam,* Izzuddin Ibn Abdis Salam lebih menekankan dan

[111] Enden Haetami, "Perkembangan Teori Al-Maslahah 'Izzu Al-Din Bin Abd Al-Salam Dalam Sejarah Pemikiran Hukum Islam", *Asy-Syari'ah,* Vol. 17, No. 1, April 2015.

mengelaborasi konsep maslahat secara hakiki dalam bentuk menolak *mafsadat* dan menarik manfaat. Menurutnya, maslahat keduniaan tidak dapat terlepas dari tiga tingkat urutan skala prioritas, yaitu: *dharuriyat, hajiyat* dan *takmilat* atau *tatimmat.* Berdasarkan hal tersebut, ia menjelaskan bahwa *taklif* harus bermuara pada terwujudnya kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Intinya adalah, konsep maslahat merupakan titik sentral dari *maqashid al-syari'ah.*[112] Izzuddin Ibn Abdis Salam sampai kepada kesimpulan bahwa seluruh ketentuan agama diarahkan sepenuhnya untuk memenuhi kemaslahatan manusia.[113] Beliau juga mengatakan, bahwa segala *taklif* hukum selalu bertujuan untuk kemaslahatan hamba (manusia) dalam kehidupan dunia dan akhirat. Allah tidak membutuhkan ibadah seseorang, karena ketaatan dan maksiat hamba tidak memberikan pengaruh apa-apa terhadap kemuliaan Allah. Jadi, sasaran manfaat hukum tidak lain adalah kepentingan manusia.[114]

Kontribusi signifikan perkembangan teori maqashid Al-'Izz Ibn Abd Al-Salam tentang kemaslahatan tertulis dalam bukunya *qawa'id al-ahkam fi mashalih al-anam* (kaidah-kaidah hukum bagi kemashlahatan umat manusia).

---

[112] Ahmad Ar-Raysuni, *Nazariyat al-maqashid 'inda Al-Imam Asy-Syatibi,* (Amerika: Al-Ma'had Al-'Alami li Al-Fikri Al-Islami, 1995), hlm. 47.

113 Mohammad Ikrom, "Syari'at Islam Dalam Perspektif Gender dan Hak Asasi Manusia (HAM)", Supremasi Hukum, Vol. 2, No. 1, Juni 2013, hlm. 185.

114 Ghofar Shidiq, "Teori Maqashid Al-Syari'ah Dalam Hukum Islam", Sultan Agung, Vol. XLIV No. 118, Juni-Agustus 2009.

Di samping investigasinya yang ekstensif tentang konsep al-maslahah (kemashlahatan) dan mafsadah (kemudharatan), al-'Izz juga menghubungkan validitas hukum dengan maqasidnya. Misalnya, dia menyatakan: "setiap amal yang mengabaikan maqashidnya adalah batal" dan jika kamu mempelajari bagaimana maqashid hukum Islam membawa kebaikan dan mencegah keburukan, maka kamu sadar bahwa tidak sah mengabaikan kebaikan umum maupun mendukung keburukan dalam situasi apapun, sekalipun kamu tidak memiliki hujjah khusus dari nas, ijma' atau qiyas.[115] Dalam hal perceraian (talak) bisa dilihat melalui teori maqashid dari al-'Izz ini bahwa segala sesuatu harus memandang maqashidnya, dengan cara mempertimbangkan kemaslahatan maupun mafsadatnya, mana yang lebih banyak berarti harus didahulukan. Untuk menghindari mafsadat yang timbul di dalam pernikahan karena berbagai masalah yang timbul antara suami dan isteri, maka jalan keluar yang diambil yaitu melalui perceraian

D. Penutup

Kemaslahatan yang paling utama yaitu ma'rifat, iman dan taat kepada Allah. Sedangkan mafsadat yang paling buruk adalah bodoh, kafir, fasik dan berlaku maksiat kepada Allah. Dengan demikian besar kecilnya pahala atau siksa akan tergantung pada besar kecilnya kemaslahatan dan kemafsadatan yang telah berhasil dilaksanakan.

---

[115] Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqashid Syari'ah,* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2015), hlm. 52.

Asal hukum talak adalah haram, namun ada beberapa sebab atau alasan yang membolehkan seorang suami untuk menjatuhkan talak kepada isterinya, dengan pertimbangan apabila pernikahan tersebut tetap dilanjutkan maka mafsadat yang dihasilkan lebih besar daripada maslahatnya. Hal ini dipandang berdasarkan teori maqashid salah satu tokoh yaitu Syeikh Izzuddin ibn Abdis Salam dalam bukunya *qawa'id al-ahkam fi mashalih al-anam,* yang mengatakan bahwa dalam memutuskan perkara baiknya harus memperhatikan maslahah dan mafsadat dari suatu perkara tersebut, maslahah yang lebih besar harus didahulukan atau diambil dengan meninggalkan mafsadatnya.

Dalam bukunya *Qawaid Al-Ahkam fi Mashalih Al-Anam,* Izzuddin ibn Abdis Salam lebih menekankan dan mengelaborasi konsep maslahat secara hakiki dalam bentuk menolak *mafsadat* dan menarik manfaat. Menurutnya, maslahat keduniaan tidak dapat terlepas dari tiga tingkat urutan skala prioritas, yaitu: *dharuriyat, hajiyat* dan *takmilat* atau *tatimmat.* Berdasarkan hal tersebut, ia menjelaskan bahwa *taklif* harus bermuara pada terwujudnya kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Intinya adalah, konsep maslahat merupakan titik sentral dari *maqashid al-syari'ah.*

DAFTAR PUSTAKA

Abdissalam, Izzuddin Abdul Aziz Ibn., 2007, *Qawa'id Al-Ahkam fi Masalih Al-Anam,* Damaskus: Darul Qalam.

Abdissalam, Syeikh Izzuddin Ibnu., 2011, *Qawa'id Al-Ahkam fi Mashalih Al-Anam,* alih bahasa Imam Ahmad Ibnu Nizar, Kaidah-Kaidah Hukum Islam Dalam Kemaslahatan Manusia, Bandung: Nusa Media.

Adnyani, Dwi., 2006, *Pengucapan Talak Mengakibatkan Sah Putusnya Perkawinan,* Singaraja: Undiksha.

Al-Hamdani, H.S.A., 1989, *Risalah Nikah Hukum Perkawinan Islam,* Jakarta: Pustaka amani.

Ar-Raysuni, Ahmad., 1995, *Nazariyat Al-Maqashid 'inda Al-Imam Asy-Syatibi,* Amerika: Al-Ma'had Al'Alami li Al-Fikri Al-Islami.

Asmawi, Mohammad., 2004, *Nikah Dalam Perbincangan dan Perbedaan,* Yogyakarta: Darussalam.

Auda, Jasser., 2015, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqashid Syari'ah,* Bandung: PT. Mizan Pustaka.

Dahlan, Abdul Aziz., 1997, *Ensiklopedi Hukum Islam,* Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.

Dahlan, Zaini., 1999, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya,* Yogyakarta: UII Press.

Duski, 2013., "Metode Penetapan Hukum Islam Menurut Al-Syatibi (Suatu Kajian Tentang Konsep Al-Istiqra' Al—Ma'nawi)", *Al-'Adalah,* Vol. XI, No. 2, Juli.

Fachruddin, Fuad Mohd., 1992, *Kawin Mut'ah Dalam Pandangan Islam*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya.

Fauzan, Muhammad., 2005, *Pokok-Pokok Hukum Acara Perdata Peradilan Agama dan Mahkamah Syar'iyah di Indonesia,* Jakarta: Kencana.

Haetami, Enden., 2015, "Perkembangan Teori Maslahah 'Izzu Al-Din Bin Abd Al-Salam Dalam Sejarah Pemikiran Hukum Islam", *Asy-Syari'ah,* Vol. 17, No. 1, April.

Hamidy, Mu'ammal., 1980, *Perkawinan dan Persoalannya Bagaimaa Pemecahannya Dalam Islam*, Surabaya: PT. Bina Ilmu.

Harahap, Zul Anwar Ajim., 2014, "Konsep Maqashid Al-Syari'ah Sebagai Dasar Penetapan dan Penerapannya Dalam Hukum Islam Menurut Izzuddin bin Abd Al-Salam (W. 660 H)", *Tazkir*, Vol. 9, No. Juli-Desember

Ichsan, Achmad., 1986, *Hukum Perkawinan Bagi yang Beragama Islam*, Jakarta: PT. Pradnya Paramita.

Ikrom, Mohammad., 2013, "Syari'at Islam Dalam Perspektif Gender dan Hak Asasi Manusia (HAM)", *Supremasi Hukum,* Vol. 2, No. 1, Juni.

Johari., 2013, "Konsep Maslahah Izzuddin ibn Abdi Salam Telaah Kitab Qawa'id Al-Ahkam fi Mashalih Al-Anam", *Episteme,* Vol. 8, No. 1, Juni.

Nasaruddin., 2007, "Ta'lik Talak dan Perjanjian Perkawinan Menurut Fikih dan Kompilasi Hukum Islam (Analisis Perbandingan)", *Jurnal Hunafa,* Vol. 4, No. 3, September.

Ramulyo, Mohd Idris., 2004, *Hukum Perkawinan Islam Suatu Analisis Dari Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 dan Kompilas Hukum Islam,* Jakarta PT. Bumi Aksara.

Shidiq, Ghofar., 2009, "Teori Maqashid Al-Syari'ah Dalam Hukum Islam", *Sultan Agung,* Vol. XLIV, No. 118, Juni-Agustus.

Shihab, M. Quraish., 2002, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an,* Jakarta: Lentera Hati.

Subekti dan Tijtorosudibiyo, R., *Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, Tentang Perkawinan,* Jakarta: Pustaka Yayasan Peduli Anak Negeri (YPAN).

Tim Penulis UII., 2012, *Pribumisasi Hukum Islam Pembacaan Kontemporer Hukum islam di Indonesia,* Yogyakarta: Kaukaba.

Tim Redaksi Nuansa Aulia., 2012, *Kompilasi Hukum Islam (Hukum Perkawinan, Kewarisan dan Perwakafan),* Bandung: CV. Nuansa Aulia.

PERKAWINAN MUSLIM DENGAN NON MUSLIM; TINJAUAN SOSIOLOGI HUKUM ISLAM

Najichah, M.H
najichah@walisongo.ac.id

A. PENDAHULUAN

Perkawinan antara muslim dengan non muslim pada masa pemerintahan kolinial termasuk dalam lingkup perkawinan campuran yang diatur dalam Penetapan Raja tanggal 29 September 1896 No. (Stb.1898 No.158) yang dikenal dengan *Regeling op de gemengde huwelijken* (GHR).[116] Pada masa itu pernikahan muslim dengan non muslim tidak menjadi penghalang sahnya perkawinan, dan perkawinan dianggap sah jika mengikuti peraturan Negara. Kebolehan pernikahan antar agama dipertegas pada pasal 7 ayat (2) GHR yang menetapkan bahwa "perbedaan agama, bangsa atau asal usul sama sekali tidak menjadi penghalang untuk melakukan perkawinan."

Pada masa kemerdekaan dibuatlah Undang-Undang Perkawinan No.1 tahun 1974 (selanjutnya disingkat UUP) yang sering disebut fikih Indonesia. Dalam pasal 2 ayat (1) dinyatakan bahwa "perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut masing-masing agamanya dan kepercayaaannya itu". Pasal ini ditafsirkan bahwa perkawinan dianggap sah jika dilansungkan kepada agama

[116] Pasal 1 GHR menyebutkan bahwa perkawinan campuran melingkupi; perkawinan campuran internasional, perkawinan campuran anatar tempat, perkawinan campuran antar golongan, dan perkawinan campuran anatar agama.

para pihak. Maka jika pernikahan dianggap tidak sah oleh agamanya, maka Negarapun tidak akan mengakuinya.

Perdebatan tentang keboleh atau tidak perkawinan muslim dengan non muslim selalu hangat untuk didiskusikan, meskipun Pasal 2 ayat (1) Undang-Undang Perkawinan telah menyebutkan bahwa perkawinan yang sah adalah perkawinan yang dilakukan sesuai dengan agama atau kepercayaan masing-masing namun dalam praktik dimasyarakat masih banyak terjadi praktik perkawinan muslim dengan non muslim. Sebagaimana yang baru-baru ini viral perkawinan yang terjadi di Semarang dilakukan dengan dua (2) agama yakni Katolik dan Islam.[117]

Perkara perkawinan muslim dengan non muslim telah berkali-kali diajukan dibadan peradilan baik Mahkamah Agung maupun Mahkamah Kontitusi. Perkara yang menarik adalah ketika Mahkamah Agung mengeluarkan putusan nomor 1400/K/Pdt/1986 yang mengizinkan pernikahan bermuslim dengan non muslim dengan mengganggap salah satu pihak tidak lagi menghiraukan status agamanya (*in casu* Agama Islam), sehingga diperbolehkan dicatatkan di Kantor Catatan Sipil. Mahkamah Kontitusi juga pernah memutuskan perkara *Judicial Review* pasal 2 ayat (1) UUP yakni perkara No 68/PUU-XII/2014 yang dalam putusannya Mahkamah Kontitusi menolak permohonan tersebut. Dan kini

[117]https://news.detik.com/berita/d-5975172/viral-pernikahan-beda-agama-di-semarang-wamenag-tidak-tercatat-di-kua diakses pada tanggal 3 Juli 2022 Pukul 15.13 wib

problematika perkawinan muslim dengan non muslim dijukan kembali oleh E.Ramos Petege dengan nomor perkara 24/PUU-XX/2022 dengan mengajukan uji konstitusionalitas pasal 2 ayat (1) dan (2) dan pasal 8 UUP yang masih berlangsung proses peradilannya.[118]

Pernikahan muslim dengan non muslim menjadi pembahasan yang menarik dan tidak berkesudahan, karena pasal 2 ayat (1) masih menimbulkan banyak perbedaan penafsiran. Sedangkan masalah dimasyarakat tentang perkawinan muslim dengan non muslim semakin berkembang dan membutuhkan kepastian hukum. Dalam membahas masalah ini pemakalah menggunakan pendekatan sosiologi hukum dengan melihat hubungan timbal balik antara hukum normatif dengan fakta empiris dimasyarakat. Hukum normatif yang dimaksud adalah undang-undang, putusan peradilan, serta mengutip beberapa penafsiran para fuqaha' dan ahli hukum yang sudah ada untuk menjawab permasalahan yang ada. Sedangkan empiris yang dimaksud adalah melihat fakta yang terjadi di masyarakat. Namun, untuk data empiris makalah ini sebatas menganalisis kembali dari beberapa penelitian tentang perkawinan muslim dengan non muslim yang sudah ada.[119]

---

[118] https://www.mkri.id/index.php?page=web.Berita&id=18284 diakses pada tanggal 3 Juli 2022 Pukul 15.13 wib

[119] Soerjono Soekanto, dkk. *Pendekatan Sosiologi Terhadap Hukum*. (Jakarta: Bina Aksara, 1998), hlm 19. Lihat juga Soerjono Soekanto, *Teori Sosiologi tentang Pribadi dalam Masyarakat*. (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1982) hlm. 1.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan *library research* yang bersifat kualitatif dengan deskriptif analitik, dianalisis menggunakan pendekatan sosiologi hukum Islam. Bahan primer dalam penelitian ini adalah Undang-Undang nomor 1 Tahun 1991 dan Kompilasi Hukum Islam. Adapun bahan skunder dalam penelitian ini adalah putusan Mahkamah Agung, Putusan Mahkamah Konstitusi, buku-buku, penelitian terdahulu, dan dokumen yang terkait dengan perkawinan muslim dengan non muslim, serta sumber-sumber lain yang masih berhubungan.

Data yang diperoleh kemudian diklarifikasi dan dianalisis dengan konsep dan referensi yang ada, adapun metode analisis data yang dilakukan adalah melalui tiga tahap; reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan.

C. PEMBAHASAN

Dasar Hukum Dan Tafsir Para Ulama Tentang Perkawinan Muslim dengan Non Muslim

Para ulama sepakat bahwa pernikahan antara perempuan muslim dan laki-laki non muslim tidak diperbolehkan.[120] Dengan menggunakan landasan hukum surat al-Baqarah ayat 221.

[120] Abdul Aziz Dahlan, et.al, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 4, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997, hlm. 1409.

ولا تنكحواالمشركت حتىّ يؤمنّ ولأمةمّؤمنة خيرمّن مشركة وّلو أعجبتكم ولا تنكحواالمشركين حتّى يؤمنوا ولعبد مّؤمن خير مّن مشرك ولو أعجبكم

Namun penafsiran menjadi berbeda ketika pernikahan terjadi antara laki-laki muslim dengan perempuan ahli kitab. Sebagian ulama' memperbolehkan nikah muslim dengan non muslim laki-laki muslim dengan ahli kitab berdasarkan pada tafsir surat al-Maidah ayat 5.

اليوم أحلّ لكم الطّيّبت وطعام الّذين أوتواالكتب حلّ لكم وطعامكم حلّ لّهم ولمحصنت من المؤمنت والمحصنت من الّذين أوتواالكتب من قبلكم إذآ اتيتمو هنّ أجورهنّ محصنين غير مسافحين ولا متّخذي أخدان ومن يّكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو فى لأخرة من لخسرين[121]

Perdebatan muncul ketika menafsirkan siapa ahli kitab? Secara bahasa *ahl al-kitab* adalah penganut al-kitab.[122] Sedangkan secara istilah para ulama' berbeda pendapat tentang siapa mereka. Sebagian ulama' berpendapat bahwa maksud *musyrik* adalah umum mencakup semua musyrik baik menyembah berhala, majusi maupun ahli kitab. Pendapat ini berdasarkan pengertian

[121] "pada hari ini dikhalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al-Kitab itu halal bagi mu, dan makanan kamu halal pula bagi mereka. (Dan dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan diantara orang-orang yang diberi al-kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak pula menjadikannya gundik-gundik. Barang siapa yang kafir sesudah beriman 9tidak menerima hokum-hukum islam) maka hapuslah amalannya dan ia di akhirat termasuk orang yang merugi."

[122] Warson Munawwir, Kamus Al-Munawir (Surabaya: Pustaka Progres, 1997), hlm, 46.

bahwa setiap kafir pada hakikatnya adalah musyrik, juga didasarkan pada suatu riwayat Ibn Umar yang melarang mengawini perempuan nasrani dan yahudi. Sebab, menurutnya Allah SWT telah mengharamkan laki-laki muslim menikahi perempuan musyrik dan ia tidak pernah tahu adakah syirik yang lebih besar dari seseorang yang beriktikad bahwa Nabi Isa AS atau hamba Allah SWT yang lainnya adalah Tuhannya.[123]

Jumhur ulama' lain berpendapat bahwa lafadz *al-musyrikat* tidak mencakup ahli kitab. Dalam surat al-Bayyinah ayat 1 dengan jelas membedakan antara musyrik dan ahli kitab dengan pernyataan yang menggunakan kata penghubung atau huruf *wawu 'ataf*. Menurut Rasyid Rida kata penghubung *wawu 'ataf* yang berarti "dan" ini menggandung arti berbeda di antara kedua hal yang dihubungkan, berarti ahli kitab dan musyrik tidaklah sama atau berbeda.[124] Imam Syafi'i menjelaskan bahwa ahli kitab adalah terbatas pada keturunan bani Israil atau orang-orang yang berpegang teguh pada kitab Taurat pada masa Nabi Musa dan kitab Injil pada masa Nabi Isa.[125]

Imam abu A'la al-Maududi menyatakan; kawin dengan wanita kitabiyah, kalaupun dibolehkan bagi laki-laki itupun makruh hukumnya. Begitupula Sayyid Qutb, bahwa pernikahan adalah ikatan lahir batin yang dalam,

---

[123] M.Karsa Yuda, *Perkawinan Muslim dengan non muslim Menakar Nilai-nilai Keadilan Kompilasi Hukum Islam,* (Yogyakarta: Total Media, 2006), hlm. 159.

[124] Muhammad Rasyid Rida, *tafsir al-manan* (Beirut: Dar al-Fikrt, t.t), hlm. 394.

[125] Lihat penjelasan fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor:4/MUNAS VII/8/2005 yang dikutip dari kitab Al Umm V haL 7.

kuat, dan kekal dianatar dua insan. Dan agama adalah suatu landasam yang mengisi setiap jiwa. Sehingga diharamkan pernikahan muslim dengan non muslim.[126]

Suhadi dalam bukunya menganailisis bahwa ketentuan larangan kawin muslim dengan non muslim dalam surat al-Baqarah ayat 221 tidak terlepas pada kondisi sosial politik pada waktu itu. Dimana Nabi Muhammad mendapatkan rintangan kuat dalam menyebarkan agama Tauhid di tengah masyarakat kafir quraisy. Sehingga nabi memutuskan untuk hijrah ke Madinah. Ayat tersebut turun ketika Abu Martsad al Ghanawi (Pengikut Nabi Muhammad) diberi tugas oleh Nabi untuk membantu mengevakuasi orang-orang muslim yang masih ada di Makkah. Ketika melaksanakan tugasnya di Makkah ia bertemu dengan Inaq, kekasihnya yang masih musyrik Inaq meminta kepada Abu Martsad agar mau mengawininya. Tetapi Abu Martsad tidak berani memutuskan sebelum meminta izin terlebih dahulu kepada Nabi di Madinah. Akhirnnya Abu Martsad menunda jawaban kepada Inaq. Lalu Inaq menjerit dan memicu kemarahan orang-orang disekelilingnya, lantas mereka memukul Abu Martsad. Setelah Abu Martsad menyelesaikan tugasnya di Makkah, Abu Martsad menceritakan hal tersebut kepada Nabi. Maka turunlah ayat al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 221 tersebut.[127]

---

[126] Abdul Mutaal Muhammad Al Jabry, *Jarimatuz-zawaj Bighairil-Muslimat; Fiqham wa Siyasatun.* Alih bahasa: Ahmad Syathori (Jakarta; PT Bulan Bintang, 1988) hlm, 11-14.

[127] Suhadi, *Kawin Lintas Agama Prespektif Nalar Islam,* (Yogyakarta; LKiS, 2006) hlm, 107-108.

Ibn Taimiyah menafsirkan surat al-Maidah ayat 5 membolehkan laki-laki muslim mengawini perempuan ahli kitab. Ibnu Rusyd menyatakan bahwa ulama sepakat atas kehalalan menikahi perempuan ahli kitab dengan syarat ia merdeka.[128] Ibn Munzir menyatakan tak ada dari sahabat yang mengharamkan laki-laki muslim menikahi ahli kitab kecuali Ibn Umar.

Imam madzhab yang empat pada prinsipnya mempunyai pendapat yang sama yaitu kebolehan mengawini perempuan ahli kitab. Madzhab Hanafiyah berpendapat haram menikahi perempuan ahli kitab yang berdomisii di wilayah yang sedang berperang dengan Islam (*dar al-harb*), karena dikhawatirkan suami muslim akan patuh pada istri yang akan membawa anak-anaknya kepada agama yang bukan Islam, dan suami tersebut akan memberdaya dirinya sendiri serta tidak menghiraukan aliansi dari perintah negarannya.[129]

Pendapat madzhab Malikiyah terbagi dua; *kelompok pertama*, menikahi ahli kitab baik di *dar al harb* ataupun *zimmi* hukumnya makruh mutlak. *Kelompok kedua*, memandang tidak makruh mutlak sebab zahir surat al-Maidah ayat 5 membolehkan secara mutlak tetapi tetap saja makruh, karena digantung kemakruhannya itu berkaitan dengan pemerintah islam. Sebab perempuan ahli kitab tetapsaja tidak haram minum khamar, memakan babi, dan pergi ke gereja.

---

[128] Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*. (Bairut: Dar al-Fikr, tt), hlm.33.

[129] Al-'Allamah Muhammad, *Rahmah al-Ummah fi Ikhtilaf al-A'immah,* terjemah: 'Abdullah Zaki Alkaf (Bandung: Hasyimi, 2004), hlm.348.

Sebagaimana Malikiyah, madzhab Syafi'i memperbolehkan laki-laki muslim menikah dengan perempuan ahli kitab. Karena Nabi Musa AS dan Nabi Isa AS hanya diutus untuk orang-orang bangsa Israel; dan Lafal *min qablikum* (umat sebelum kamu) dalam surah al-Ma'idah ayat 5 menunjuk kepada kedua kelompok Yahudi dan Nasrani bangsa Israel.

Hambali menghukumi lain, laki-laki muslim boleh *menikahi* perempuan hali kitab tanpa makruh sama sekali, dengan syarat perempuan tersebut ahli kitab dan merdeka.

Fatwa Majlis Ulama Indonesia (MUI)

Pada tanggal 1 Juni 1980 MUI mengeluarkan fatwa ke-kharaman menikah orang muslim dengan non muslim, termasuk menikahi perempuan ahli kitab.[130] Metode yang digunakan adalah *istinbat al-ahkam* dengan berdasarkan kepentingan masyarakat Islam. Dan pada tanggal 30 September MUI Jakarta menegaskan sekali lagi agar kaum muslimin untuk tidak melakukan perkawinan muslim dengan non muslim.[131] Pada tahun 2005 MUI juga mengeluarkan Putusan Fatwa Nomor: 4/MUNAS VII/MUI/8/2005 tentang Perkawinan muslim dengan non muslim yang menetapkan: 1) Perkawinan muslim dengan non muslim adalah haram dan tidak sah; 2) Perkawinan

[130] Muhammad Atho Mudzar, *Fatwa-fatwa Majlis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 99.

[131] Abd Salam Arief, Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam Antara Fakta dan Realita: Kajian Pemikiran Mahmud Shaltuh (Jakarta; Lesfi, 2003), hlm, 130.

laki-laki muslim dengan perempuan ahli kitab, menurut *qaul mu'tamad* adalah haram dan tidak sah.[132]

Majlis Tarjih Muhammadiyah

Muhammadiyah cenderung sepakat dengan pendapat ulama yang membolehkan laki-laki muslim menikahi perempuan ahli kitab. Lebih lanjut Muhammadiyah mengemukakan Nabi Muhammad pernah menikah dengan Mariyah Qibtiyah, seorang perempuan nasrani dari Mesir, selain itu juga banyak sahabat Nabi menikah dengan perempuan ahli kitab.[133]

Namun kemudian ada beberapa pertimbangan lain, menurut Muhammadiyah hukum mubah harus dihubungkan dengan alasan mengapa pernikah itu dibolehkan. Bagi Muhammadiyah Salah satu *illat* hukum dibolehkannya laki-laki muslim menikahi perempuan ahli kitab adalah untuk berdakwah kepada mereka, dengan harapan mereka bisa mengikuti agama suaminya. Jika keadaan sebaliknya maka hukumnnya *mubah* bahkan haram.[134]

Melihat realitas yang ada dimasyarakat, dalam hal perkawinan antar agama, Muhammadiyah mengamati ada dua akibat negative. *Pertama*, beralihnya agama suami kepada agama istri. *Kedua*, pada umumunya agama yang dianut anaknya mengikuti agama ibunya, Maka

[132] Lebih lanjut baca Fatwa MUI Nomor: 4/MUNAS VII/MUI/8/2005 Tentang Perkawinan Muslim dengan non muslim.

[133] Faturrahman Djamil, *Metode Ijtihad majlis Taqrjih Muhammadiyah*, (Jakarta; Logos, 1995), hlm. 143-144.

[134] *Ibid.*, hlm. 146.

Muhammadiyah secara tegas menyatakan telah menggunakan *saddu az-zari'ah* guna mengharamkan pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan ahli kitab.[135]

Haram disini bukanlah haram karena *lidzatihi* tetapi haram *li saddu az-zariah*. Metode ini merupakan bentuk aplikai dari kaidah *dar'u al-mafasid muqaddam 'ala jalbi al masalih* (menghindari kerusakan itu di dahulukan dari pada menarik kemaslahatan) dari sisi *maqasid as-syari'ah* (tujuan hukum).

Perkawinan Muslim dan Non Muslim dalam Hukum Perkawinan di Indonesia

Hukum perkawinan di Indonesia menganut *religious marriage* yaitu perkawinan berdasarkan agama.[136] Sedangkan yang disebut perkawinan adalah "Ikatan lahir batin antara seorang pria dan seorang perempuan sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga atau rumah tangga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa."[137] Dalam KHI, "Perkawinan menurut hukun Islam adalah pernikahan, yaitu akad yang sangat kuat atau *mitssaqan ghalidzan* untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah." Pengertian tersebut diartikan oleh Sri wahyuni perkawinan mempunyai aspek yuridis, sosial, dan religius. Aspek yuridis yang dimaksud

[135] *Ibid*., 146-147.

[136] Ahmad Sukardja, "Keberlakunya hukum Agama dalam Tata Hukum Indonesia", dalam Cik hasan Bisri, *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia*., (Jakarta; Logos, 1999) hlm. 33.

[137] Pasal 1 UUP

adalah adanya hukum formal yang mengatur hubungan suami istri, adapun hubungan yang mengikat mereka maupun orang lain dan masyarakat adalah hubungan sosial, dan Berdasarkan Tuhan Yang Maha Esa merupakan aspek religius sebagai pembentukan keluarga yang *sakinah, mawaddah warahmah*.[138]

Sekilas Sejarah Perkembangan Hukum Perkawinan Campuran

Jauh sebelum diundangkannya Undang-Undang Perkawinnan nomor 1 tahun 1974, pada masa penjajahan belanda telah diatur berkaitan dengan perkawinan campuran. Perkawinan Campuran Masa Pemerintahan Kolonial Beslit Kerajaan 29 Desember 1896 No. 23 Staatsblad 1896/158 (*Regeling op de gemengde huwelijken*, selanjutnya disingkat GHR adalah perkawinan dari orang-orang yang di Indonesia berada di bawah hukum yang berlainan (Pasal 1). Menurut Pasal 1 GHR tersebut, maka yang masuk dalam lingkup perkawinan campuran yaitu[139]:

a. Perkawinan campuran internasional, yaitu antara warganegara dan orang asing, antara orang-orang asing dengan hukum berlainan, dan perkawinan yang dilangsungkan di luar negeri.

---

[138] Baca, Sri Wahyuni "Kontroversi Perkawinan Muslim dengan non muslim di Indonesia", hlm. 194.

[139] Alyasa Abubakar, *perkawinan Muslim dengan Non Muslim Dalam Peraturan Perundang-Undangan, Jurisprudensi dan Praktek Masyarakat.*, (Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2008)., hlm, 13-15.

b. Perkawinan campuran antar tempat, misalnya seperti perkawinan antara seorang Batak dengan perempuan Sunda seorang pria Jawa dengan wanita Lampung, antara orang Arab dari Sumbawa dan Arab dari Medan dan sebagainya yang disebabkan karena perbedaan tempat.
c. Perkawinan campuran antar golongan (*intergentiel*). Adanya perkawinan campuran antar golongan adalah disebabkan adanya pembagian golongan penduduk oleh Pemerintah Kolonial kepada 3 (tiga) golongan yaitu: (1)Golongan Eropa; (2) Golongan Timur Asing; (3)Golongan Bumi Putera (penduduk asli) sehingga perkawinan yang dilakukan antar mereka yang berbeda golongan disebut perkawinan campuran antar golongan. Misalnya: (1) antara Eropa dan Indonesia; (2) antara Eropa dan Tionghoa; (3) antara Eropa dan Arab; (4) antara Eropa dan Timur Asing; (5) antara Indonesia dan Arab; (6)antara Indonesia dan Tionghoa; (7) antara Indonesia dan Timur Asing; (8) antara Tionghoa dan Arab.
d. Perkawinan Campuran Antar Agama: Perkawinan bagi mereka yang berlainan agama disebut pula perkawinan campuran. Adanya perkawinan muslim dengan non muslim dalam sistem hukum perkawinan kolonial disebabkan Pemerintah Hindia Belanda dalam hal perkawinan mengesampingkan hukum dan ketentuan agama.

Perkawinan antar agama terdapat pertentangan dalam praktek dan banyak perkawinan dari masyarakat dan kaum agamawan namun oleh pemerintah kolonial tetap dipertahankan, bahkan pada tahun 1901 M dianggap perlu untuk menambah GHR dengan ketentuan pasal 7 ayat (2) yang menetapkan bahwa "Perbedaan agama, tak dapat digunakan sebagai larangan terhadap suatu perkawinan campuran." Penambahan ayat 2 pada pasal 7 GHR itu adalah akibat pengaruh konferensi untuk hukum Internasional di Den Haaq pada Tahun 1900.[140]

Paska kemerdekaan diundangkan UUP Nomor 1 tahun 1974 dengan menyatakan bahwa “Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaan itu”. Undang-undang ini disambut baik oleh umat Islam, karena dasar terbentuknya UUP adalah bedasarkan pada hukum Islam. Terutama pasal 2 ayat (1) yang dapat diartikan menutup kemungkinan terjadinya perkawinan muslim dengan non muslim yang semula diperbolehkan oleh Belanda. Karena pada dasarnya dalam hukum Islam melarang perkawinan muslim dengan non muslim.

Walaupun secara tertulis telah diatur tentang ketidak bolehan perkawinan muslim dengan non muslim, namun hal ini tidak menjadikan tidak adanya perkawinan muslim dengan non muslim. Di lapangan terdapat berbagai pernikahan muslim dengan non muslim baik itu secara sembunyi-sembunyi maupun secara terang-terangan.

[140] *Ibid.*, hlm 19.

Salah satu putusan hukum yang lahir berkaitan dengan nikah muslim dengan non muslim adalah keputusan Mahkamah Agung Nomor 1400/k/Pdt./1986. Dalam putusan tersebut MA memberikan beberapa pertimbangan[141];

a. UUP tidak mengatur perkawinan muslim dengan non muslim dan perbedaan agama tidak dijadikan penghalang untuk melangsungkan perkawinan oleh undang-undang karena itu ada kekosongan hukum.
b. Adanya perbedaan asas antara UUP dengan peraturan perkawinan peninggalan belanda khususnya GHR. Peraturan belanda bersifat sekuler, sedangkan UUP bersifat religius.
c. Pemohon dianggap *in cassu Islam* atau tidak menghiraukan agamanya dan dianggap keluar dari agama Islam karena telah berupaya mencatatkan perkawinan di Kantor Catatan Sipil. Sehingga tidak ada lagi penghalang dalam perkawinannya tersebut.
d. Kantor Catatan Sipil adalah satu-satunya instansi yang berwenang untuk melangsungkan atau membantu melangsungkan perkawinan dengan kedua calon suami-istri yang tidak beragama Islam.

Dalam putusan tersebut secara tidak langsung Mahkamah Agung telah mengakui adanya kekosongan hukum terhadap perkawinan muslim dengan non muslim. Maka problematika ini akan terus berkembang selama tidak ada ketentuan hukum yang secara pasti mengatur perkawinan muslim dengan non muslim dan

[141] *Ibid.*, hlm, 118-136.

mengakibatkan beberapa pasangan yang menikah muslim dengan non muslim tidak mendapatkan kejelasan status hukum.

Perdebatan Tentang Sah atau Tidaknya Perkawinan Muslim dengan non muslim

Dalam UUP pasal 2 ayat (1) disebutkan "Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaan itu." Selain itu, larangan perkawinan muslim dengan non muslim juga disebutkan dalam pasal 8 "Perkawinan dilarang antara dua orang yang: f) yang mempunyai hubungan yang oleh agamanya atau peraturan lain yang berlaku dilarang kawin". Dalam penjelasannya dikatakan bahwa: tidak ada perkawinan di luar hukum masing-masing agama dan kepercayaan itu, sesuai dengan UUD 1945.

Dalam KHI tentang larangan perkawinan muslim dengan non muslim disebutkan dalam bab VI pasal 40, "Dilarang melangsungkan perkawinan antara seorang pria dengan seorang perempuan karena keadaan tertentu: (c) seorang perempuan yang tidak beragama Islam." Dan Pasal 44, "Seorang perempuan Islam dilarang melangsungkan perkawinan dengan seorang pria yang tidak beragama Islam", pembuatan pasal ini karena melihat bahwa kitab Taurat dan Injil telah di nasakh oleh al-Qur'an, sehingga perkawinan antara laki-laki muslim dengan perempuan ahli kitab tidak diperbolehkan lagi.[142] Kedua pasal tersebut

[142] Ahmad Rafiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia.*, (Yogyakarta: Gama Media, 2001), hlm. 345.

dapat dilihat lebih tegas melarang perkawinan muslim dengan non muslim, namun KHI bukanlah termasuk peraturan perundang-undangan di Indonesia sebagaimana UUP.[143]

Berbeda dengan pasal 40 dan 44 KHI yang secara tegas melarang perkawinan muslim-non muslim, Pasal 2 ayat (1) UUP masih menimbulkan multitafsir. Oleh sebagian kalangan ahli hukum pasal 2 ayat (1) UUP diartikan bahwa pernikahan yang sah adalah apabila dilakukan berdasarkan agama dan keyakinan masing-masing. Sedangkan sebagian lain menafsirkan bahwa pasal tersebut tidak mengatur pernikahan muslim dengan non muslim, maka solusinya harus mengikuti pasal 66 UUP bahwa peraturan yang tidak ada dalam UUP diberlakukan kembali sepanjang tidak diatur didalamnya maka harus menunjuk GHR.[144]

---

[143] Tentang peraturan perundang-undangan di Indonesia diatur dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2011 jo. UU NO.10 Th.20004 jo. TAP MPR No.III/MPR/2000 jo. TAP MPRS No.XX/MPRS/1966 jo. UU No.1 Th 1950. Yang disusun secara hierarki yaitu: (1) UUD 1945; (2) Tap MPR; (3) UU/Perpu; (4) Peraturan Pemerintah (disingkat PP); (5) Peraturan Presiden; (6) Peraturan Daerah provinsi (Perda Prov); dan (7) Peraturan Daerah Kabupaten/Kota (Perda Kab). Lihat Pasal 7 Ayat (1) Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan.

[144] "Untuk perkawinan dan segala sesuatu yang berhubungan dengan perkawinan berdasarkan atas Undang-undang ini, maka dengan berlakunya Undang-undang ini ketentuan-ketentuan yang diatur dalam Kitab Undang-undang Hukum Perdata (*burgelijk Wetboek)*, Ordinansi Perkawinan Indonesia Kristen (Huwelijk Ordanantie Christen Indonesia 1933 No.74, Peraturan Perkawinan Campuran (Regeling op gemeng de Huwelijken S.1898 No. 158), dan Peraturan-peraturan lain yang mengatur tentang perkawinan sejauh telah diatur dalam Undang-undang ini, dinyatakan tidak berlaku.

Hilman Hadikusuma menafsirkan klausul "hukum masing-masing agamanya" berarti hukum dari salah satu agama bukan hukum agamanya masing-masing yaitu hukum yang dianut agamanya masing-masing. Maka jika perkawinan dilakukan dengan menggunakan agama Islam kemudian dilakukan kembali dengan menggunakan agama lain maka menjadi tidak sah, begitupun sebaliknya.[145]

Hal yang sama juga disampaikan oleh Hazairin. Ia mengatakan bahwa pasal 2 ayat (1) UUP ada kaitannya dengan UUD 1945 sebagai landasan dasar penyusunan UU dibawahnya. Menurutnya, materi pasal 2 ayat (1) yang berisi klausul "masing-masing agamanya" merupakan konsistensi dari pasal 29 ayat (1) UUD 1945 bahwa Negara menjamin kemerdekaan tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadah menurut agamanya dan kepercayaan itu.[146]

Pasal 2 ayat (2) UUP menambahkan bahwa sahnya hukum adalah dicatatkannya perkawinan yang merupakan salah satu pembaharuan hukum perkawinan di Indonesia sebagai bentuk perlindungan hak-hak keperdataan warga Negara. Dalam pasal tersebut disebutkan bahwa "Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku." Dalam PP No. 9 tahun 1975 pasal 2, disebutkan bahwa perkawinan antara orang-orang yang

---

[145] Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia Menurut Perundang-Undangan Hukum Adat, Hukum Agama*, cet-3 (Bandung; Bandar Maju, 2007) hlm, 25.

[146] Sebagaimana dikutib dalam Sayuti Thalib, *Hukum Keluarga Indonesia, Berlaku Bagi Umat Islam*, (Jakarta: UI Press, 1982)., halaman lampiran.

beragama Islam dicatatkan di Kantor Urusan Agama (KUA), sedangkan perkawinan antara orang-orang yang tidak beragama Islam dicatatkan di Kantor Catatan Sipil (KCS).

Dalam hukum Islam para ahli hukum Islam sendiripun masih terdapat perbedaan pendapat berkaitan dengan tidak atau diperbolehkannya seorang laki-laki muslim menikah dengan perempuan ahli kitab berdasarkan pada surat al-Baqarah ayat 221 yang dianggap telah ditahsin dengan surat al-Maidah ayat 5. Terdapat alasan yang mengatakan bahwa diperbolehkannya laki-laki muslim menikahi perempuan ahli kitab adalah karena keyakinan bahwa alaki-laki dipandang memiliki kekuasaan untuk mengatur keluarga sehingga tidak dikhawatirkan akan mudah tergoyah imannya, sedangkan jika perempuan muslimah dilarang menikah dengan laki-laki non muslim karena ditinjau dari aspek psikologi memang seorang istri mudah terpengaruh oleh pola pikir suami yang dominan, baik karena sang istri takut ataupun terbawa oleh persaaannya.

Sebagaimana kita ketahui bersama kondisi perempuan pada zaman sekarang jauh berbeda dengan kondisi zaman dulu, dimana sekarang perempuan mempunyai posisi setara dengan laki-laki, bahkan perempuan bisa menjadi *decision maker* di dalam keluarganya. Banyak faktor yang menjadikan perempuan berperan dominan dalam sebuah keluarga. Jadi adanya perbedaan pembolehan laki-laki muslim menikahi perempuan ahli kitab sedangkan perempuan muslimah

dilarang tidak relevan lagi untuk digunakan. Mengenai kemungkinan seorang laki-laki bisa membawa istri ke agama Islam, perempuan muslimah pun bisa melakukan hal yang sama. Sebaliknya laki-laki muslim mungkin juga menjadi lemah dan terpengaruh oleh perempuan ahli kitab.[147]

Tafsir Mahkamah Konstitusi tentang Perkawinan Muslim dengan non muslim

Perkara Nomor 68/PUU-XII/2014 adalah pengujian materiil Pasal 2 Ayat (1) Undang-Undang Perkawinan No.1 Tahun 1974 terhadap Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia 1945 (UUD 1945). Pasal 2 ayat (1) UUP menyebutkan bahwa perkawinan dikatakan sebagai perkawinan yang sah jika dilakukan sesuai dengan agama dan kepercayaan masing-masing.[148]

Pasal tersebut oleh pemohon dalam posita permohonan mendalilkan bahwa ketentuan Pasal 2 ayat (1) UU *a quo* telah melanggar hak konstitusional warga negara Indonesia karena; *Pertama*, masih ada kekosongan hukum tentang pelaksanan perkawinan muslim dengan non muslim, karena tidak ada peraturan perundang-undangan yang mengaturnya. *Kedua*, Pasal 2 ayat (1) masih menimbulkan multitafsir, maka dari itu dalam pelaksanaan

[147] Berkaitan dengan ketidak adilan Gender dengan anggapan perempuan sebagai makhluk kurang akal dan kurang agama baca, Hamim Ilyas, "Kodrat Perempuan; Kurang Akal dan Kurang Agama?", dalam *Perempuan Tertindas,* (Yogyakarta; eLSAQ Press&PSW, 2003)., hlm, 33-50.

[148] Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu.

perkawinan muslim dengan non muslim menimbulkan berbagai macam interpretasi sehingga menyebabkan perbedaan perlakuan antara satu warga negara dengan warga negara lain oleh pegawai pencatat perkawinan dan menyebabkan tidak terpenuhi hak persamaan dihadapan hukum. *Ketiga*, karena tidak ada hukum yang pasti yang mengatur perkawinan muslim dengan non muslim maka terjadi adalah banyaknya penyelundupan hukum yang dilakukan oleh pasangan muslim dengan non muslim dengan "seolah-oleh" salah satu pasangan telah berpindah agama yang tujuannya hanya untuk melegalkan perkawinan.

Tujuan permohonan pengajuan tersebut yakni untuk melegalkan nikah muslim dengan non muslim supaya pelakunya mendapatkan perlindungan hukum sehingga penyelundupan hukum nikah muslim dengan non muslim dapat dihindari. Selain itu, untuk mewujudkan HAM dan memenuhi hak konstitusional warga negara yang merasa dirugikan. Jadi yang menjadi fokus perhatian pada pengajuan permohonan uji materiil di atas adalah tentang keabsahan atau legalitas nikah muslim dengan non muslim, dimana hukum agama dan kepercayaan tidak membolehkannya. Sebagaimana dalam petitumnya memohon kepada Mahkamah Konstitusi untuk memutus secara bersyarat dengan menafsirkan pasal yang diujikan.

Dalam putusan MK No. 68/PUU/XII/2014, memang para pemohon memeliki kedudukan hukum (legal *standing*) untuk mengajukan permohonan *a quo*. Namun, setelah MK memeriksa permohonan pemohon, dan setelah meminta

keterangan dari para pihak dari berbagai pemuka agama, saksi ahli dan pemerintah, hakim MK memutuskan menolak permohonan *judicial review* pemohon dan menyatakan pasal 2 ayat (1) UUP tidak bertentangan dengan UUD 1945.

Hakim MK menafsirkan Pasal 2 Ayat (1) UUP sebagai berikut; "Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu". Yang berarti perkawinan yang sah dan diakui negara adalah harus sesuai dengan agama dan kepercayaan yang diyakini oleh calon suami dan istri.

Dasar pertimbangan hukum hakim MK dalam menetapkan penolakan permohonan tersebut karena:

1. Pemohon menafsirkan Pasal 2 Ayat (1) UUP menggunakan logika tafsir negatif. Yakni memaknai pasal tersebut memperbolehkan perkawinan tanpa mengikuti hukum agama. Dan hal tersebut bertentangan dengan kostitusi, bahwa negara wajib melindungi dan menjaga agar jangan sampai terjadi kebebasan hukum perkawinan yang merusak nilai-nilai dan kemurnian agama.
2. Pemohon menggunakan cara pandang yang salah, menurut pemohon perkawinan hanya bertautan dengan hukum keperdataan dan kebebasan perlindungan Hak Asasi Manusia tanpa melihat perkawinan juga bagian terpenting dalam hukum agama (*religious marriage)* sebagai aturan yang diyakini kebenarannya.

Hakim Mahkamah berpendapat bahwa dalam menjalankan hak dan kebebasannya, termasuk untuk melangsungkan perkawinan dan membentuk keluarga, setiap warga negara wajib tunduk pada pembatasan yang ditetapkan undang-undang *vide* Pasal 28J ayat (2) UUD 1945. Dalam hal ini, negara memiliki peran dalam memberikan pedoman untuk menjamin kepastian hukum kehidupan bersama dalam tali ikatan perkawinan.

Putusan MK 68/PUU/XII/2014 dalam pengujian materiil Pasal 2 Ayat (1) UUP dan memberikan penafsiran dan penguatan terhadap pasal 2 ayat (1) bisa disebut dalam yurisprudensi hukum perdata Islam. Putusan MK 68/PUU/XII/2014 bisa dijadikan sebagai salah satu sumber hukum pada dasar pertimbangan hukum hakim peradilan untuk menyelesaikan kasus nikah muslim dengan non muslim di peradilan biasa. Sesuai dengan fungsi Mahkamah Konstitusi yakni sebagai penafsir akhir dan tunggal konstitusi (*the final interpreter of constitution)* memberikan tafsiran yang jelas terhadap Pasal 2 ayat (1) UUP sehingga tidak menimbulkan multitafsir.[149]

Analisis Sosiologi Hukum Islam Dalam Perkawinan Muslim Dan Non Muslim

Pada bab di atas sudah dijelaskan bahwa UUP walaupun secara tidak pasti melarang pernikahan agama

[149] Islamiyati , *Analisis Putusan Mahkamah Kontitusi No.68/PUU/XII/2014 kaitannya dengan Nikah Muslim dengan non muslim Menurut Hukum Islam di Indonesia*, Jurnal Al-Ahkam Volume 27, Nomor 2, Oktober 2017.

namun tinjauan diatas dapat diartikan bahwa hukum di Indonesia juga tidak membolehkan pernikahan muslim dengan non muslim. Namun fakta di masyarakat menunjukkan bahwa pernikahan muslim dengan non muslim kerap terjadi, sebagai konsekuensi dari kemajmukan Bangsa Indonesia dengan keragaman budaya, agama dan keyakinan. Maka pernikahan antar agama atau keyakinanpun banyak terjadi di masyarakat.

Data penelitian Sriwahyuni menunjukkan di Kabupaten Gunung Kidul Yogyakarta ditemukkan bahwa di Gereja Katolik Wonosari (Santo Petrus kanisius) terdapat rata-rata 32% pertahun pasangan yang bermuslim dengan non muslim menikah di Gereja tersebut. Sedangkan di KUA rata-rata 2,5% pasangan berasal dari agama berbeda.[150] Begitu pula hasil penelitian yang dilakukan oleh Murdiati Trisnaningsih yang menunjukkan bahwa perdebatan tentang pernikahan muslim dengan non muslim tidak hanya berada dalam ranah teoritis tetapi juga dalam ranah praktis. Dia melihat perbedaan kebijakan dari berbagai aparat pemerintahan ketika menghadapi masalah ini.[151]

Fenomena pernikahan muslim dengan non muslim akan menimbulkan berbagai masalah sebagai akibat tidak adanya hukum yang mengatur secara pasti. Diantara masalah yang muncul adalah masalah pencatatan

[150] Baca Sri Wahyuni "Kontroversi Perkawinan Muslim dengan non muslim di Indonesia", Jurnal Media Syariah, VOL. XIII No. 2 Juli-Desember 2011, hlm. 194.

[151] Madiarti Trisnaningsih, *Relevansi Kepastian Hukum Dalam Mengatur Perkawinan Muslim dengan non muslim di Indonesia* (The relevance Of Certainly Of Law Regulation Inter Religious marriage in Indonesia). (Bandung; Utomo, 2007), hlm, 57.

perkawinan. Telah disebutkan diatas bahwa perkawinan dianggap sah jika dicatatkan di KUA bagi yang melakukan pernikahan berdasarkan agama Islam, dan Kantor Catatan Sipil (KCS) bagi yang melaksanakan pernikahan selain agama Islam.

Persolan muncul ketika para pihak muslim dengan non muslim ini tidak dapat melangsungkan perkawinan menurut suatu agama tertentu (dianggap tidak sah oleh agama yang dianut salah satu dari kedua belah pihak, atau tidak ada pihak atau lembaga yang mau menyelenggarakannya). Dalam hal ini apakah KCS berhak mencatatkan pernikahan orang yang bermuslim dengan non muslim tersebut?

Permasalahan ini mengakibatkan masyarakat menggunakan beberapa cara untuk menyiasati ketidak pastian tersebut. Beberapa diantara mereka yang mempunyai kelimpahan materi bisa menikah di negara lain, kemudian dicatatkan di KCP. Ada juga yang menggunakan cara satu pihak melakukan perpindahan agama, namun ini dapat berarti penyelundupan hukum, karena sesungguhnya yang terjadi adalah hanya menyiasati secara hukum ketentuan dalam UU No 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Namun setelah perkawinan berlangsung masing-masing pihak kembali memeluk agamanya masing-masing.[152] Perkawinan tersebut dianggap batal atau bahkan tidak sah, karena ada unsure *abuse* dalam melakukan perkawinan. Dalam pasal 75 KHI juga telah disebutkan bahwa

[152] O.S. Eoh, *Perkawinan Anatar Agama dalam Teori dan Praktek*, (Jakarta: PT Grafindo Persada, 1996), hlm127-138.

kemurtadan salah satu pihak menjadikan alasan pembatalan perkawinan.[153]

Tidak hanya itu saja, ketika pernikahan muslim dengan non muslim tida bisa dicatatakan maka hal ini akan berdampak pada status anak, dan ketika terjadi sengketa perkawinan seperti perceraiian, kewarisan akan terjadi kebingungan hukum apakah yang akan digunakan dalam menyelesaikan masalah tersebut.

Ada sebagian ahli hukum yang menafsirkan, ketika UUP tidak mengatur masalah perkawinan agama maka berdasarkan pasal 66 bahwa Peraturan Perkawinan Campuran (GHR) S. 1989 No. 149 masih tetap berlaku. Hal ini didukung oleh Mudjono (yang pernah menjabat sebagai Ketua Mahkamah Agung) dengan mengirimkan surat bernomor KMA/72/IV/1981 bertanggal 20 April 1981 kepada Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri mengenai "pelaksanaan perkawinan campuran". Dengan mempertimbangkan untuk menghilangkan atau setidaknya mengurangi adanya perkawinan yang dilakukan secara liar dan atau diam-diam, serta untuk menjamin adanya kepastian hukum memohon kepada para badan Negara yang mengurusi perkawinan untuk memberikan bantuan dalam melaksanakan perkawinan campuran tersebut (termasuk perkawinan muslim dengan non muslim). Pernikahan muslim dengan non muslim dianggap sebagai

[153] "Keputusan pembatalan perkawinan tidak berlaku surut terhadap :a) perkawinan yang batal karena salah satu sumaiatau isteri murtad …"

staatshuwelijk, yakni perkawinan muslim dengan non muslim boleh dicatatkan di Kantor Catatan Sipil.[154]

Perdebatan perkawinan muslim dengan non muslim menjadi tidak berkesudahan, maka dalam memaknai masalah ini harus penuh kehati-hatian. *Pertama*, melihat dalam kaidah fiqih *saddu az-zari'ah*, dimana kaidah ini menekankan sikap preventive dan antisipatif berdasarkan pengalaman dan analisis psikologis dan sosiologis untuk mencegah bahaya terjadinya pemurtadan dan hancurnya rumah tangga akibat konflik idiologis dan akidah akibat perkawinan muslim dengan non muslim.[155]

Kedua, kaidah fiqih *dar'ul mafasid muqaddam 'alajabil masalih* yang menunjukkan sekala prioritas dalam menentukan pilihan hidup yaitu bahwa mencegah dan menghindari mafsadah atau resiko yang dalam hal ini bias berupa kemurtadan dan perceraiian harus diutamakan daripada harapan mencari manfaat dan kemaslahatan berupa menarik pasangan hidup dan anak-anak keturunanya nanti serta keluarga besar pasangan yang bermuslim dengan non muslim untuk masuk Islam. Hal ini masih terkait dengan pertimbangan perkawinan muslim dengan non muslim dapat menjadi sumber konflik yang dapat mengancam keutuhan dan kebahagiaan rumah tangga serta eksistensi aqidah Islam.

---

[154] Tentang kutipan suratnya bias dibaca lebih lengkap dalam buku Alyasa Abubakar, *perkawinan Muslim dengan Non Muslim Dalam Peraturan Perundang-Undangan, Jurisprudensi dan Praktek Masyarakat.,* (Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2008)., hlm, 103-104.

[155] Ali Sodiqin, *Fiqh Ushul Fiqh, Sejarah,Metodologi dan Implementasinya di Indonesia*. Cet-2 (Yogyakarta: Beranda Publishing, 2012), hlm, 97.

Ketiga, pada prinsipnya agama Islam mengharamkan perkawinan muslim dengan non muslim. Sedangkan adanya izin kawin seorang pria muslim dengan seorang perempuan ahlikitab berdasarkan surat al-Maidah ayat 5 itu hanyalah sebuah dispensasi bersyarat (*rukhsah*).

Yusuf al-Qardawi mengemukakan bahwa dibalik pernikahan dengan ahli kitab itu akan terjadi fitnah, mafsadah atau kemudharatan, makin besar kemudharatannya makin besar tingkat larangannya. Lebih lanjut Yusuf al-Qardawi mengingatkan banyaknya madharat yang mungkin terjadi dalam perkawinan muslim dengan non muslim, diantaranya suami mungkin akan terpengaruh oleh agama istrinya, demikian juga anaknya, apabila hal ini terjadi maka fitnah akan benar-benar menjadi nyata. Dan juga perbedaan agama akan mempersulit hubungan suami istri dan pendidikan anak-anaknya.[156]

Melihat banyaknya kemadzaratan yang lebih besar dibandingkan dengan manfaat yang akan diperoleh, maka hal tersebut tidak sesuai dengan tujuan hukum Islam yaitu kemaslahatan yang bersandar pada *maqasid asy-syariah* yaitu menjaga agama, jiwa, akal, harta dan keturunan.[157]

[156] Sebagaimana dikutib M.Karsa Yuda, *Perkawinan Muslim dengan non muslim Menakar Nilai-nilai Keadilan Kompilasi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Total Media, 2006), hlm. 53.

[157] Satria Effendi, M.zein. *Ushul Fiqh*, cet-3 (Jakarta: Kencana, 2009), hlm,149.

D. KESIMPULAN

Berdasarkan uraian diatas tentang problematika perkawinan muslim dengan non muslim maka dapat disimpulkan bahwa:

1. Perbedaan pendapat tentang sah atau tidaknya perkawinan muslim dengan non muslim hingga saat ini masih bergulir dan tidak ada kesepakatan pasti dalam hukum positif di Indonesia, hal ini karena ambiguitas pasal 2 ayat (1) UUP. Bahkan Mahkamah Agung telah mengakui adanya kekosongan hukum, sebagaimana dalam putusan MA nomor 1400/K/Pdt/1986. Mahkamah Konstitusi sebagai penafsir akhir dan tunggal konstitusi (*the final interpreter of constitution)* memberikan tafsiran yang jelas terhadap Pasal 2 ayat (1) UUP dalam putusan MK No. 68/PUU/XII/2014 yang menafsirkan bahwa; "Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu". Yang berarti perkawinan yang sah dan diakui negara adalah harus sesuai dengan agama dan kepercayaan yang diyakini oleh calon suami dan istri dengan pertimbangan; 1) Bahwa negara wajib melindungi dan menjaga agar jangan sampai terjadi kebebasan hukum perkawinan yang merusak nilai-nilai dan kemurnian agama; 2) Hukum perkawinan di Indonesia tidak hanya bertautan dengan hukum keperdataan dan kebebasan perlindungan Hak Asasi Manusia, tetapi juga bagian terpenting dalam

hukum agama (*religious marriage) vide* Pasal 28J ayat (2) dan Pasal 29 UUD 1945.

2. Melihat banyaknya kemadzaratan yang lebih besar dibandingkan dengan manfaat yang akan diperoleh, maka hal tersebut tidak sesuai dengan tujuan hukum Islam yaitu kemasalahan. Sebagaimana kaidah *dar'ul mafasid muqaddam 'alajabil masalih* yang menunjukkan sekala prioritas dalam menentukan pilihan hidup yaitu bahwa mencegah dan menghindari mafsadah atau resiko yang dalam hal ini bias berupa kemurtadan dan perceraiian harus diutamakan daripada harapan mencari manfaat dan kemaslahatan berupa menarik pasangan hidup dan anak-anak keturunanya nanti serta keluarga besar pasangan yang bermuslim dengan non muslim untuk masuk Islam. Hal ini masih terkait dengan pertimbangan perkawinan muslim dengan non muslim dapat menjadi sumber konflik yang dapat mengancam keutuhan dan kebahagiaan rumah tangga serta eksistensi aqidah Islam.
3. Bahwa permasalahan perkawinan muslim dengan non muslim tidak hanya dalam ranah teoritis (hukum positif), namun juga dalam ranah praktis sosial masyarakat. Banyak praktek perkawinan muslim dengan non muslim yang dilakukan masyarakat dengan berbagai cara untuk melegalkan perkawinan mereka baik dengan jalan penyelundupan hukum maupun dan pembohongan hukum (*abuse of law).* Hal ini karena masih adanya multitafsir dan ketidak

tegasan dalam hukum positif di Indonesia tentang pelarangan perkawinan muslim dan non muslim. Akibatnya muncul berbagai masalah sosial dalam masyarakat, maka harus ada ketegasan hukum bahkan sanksi hukum untuk menyesaikan masalah tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

A. Al-Qur'an

Departemen Agama RI, Al-Quranul Karim dan Terjemah, Bandung : CV. Penerbit Diponegoro, 2007.

B. Jenis Peraturan Perundang-Undangan, Putusan, Fatwa

Undang-Undang Dasar 1945

Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan

Instruksi Presiden nomor 1 tahun 1999 tentang kompilasi hukum Islam Indonesia

Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor:4/MUNAS VII/8/2005

Putusan Mahkamah Agung nomor 1400/K/Pdt/1986

Putusan Mahkamah Konstitusi No. 68/PUU/XII/2014

C. Buku-buku

Abd Salam Arief, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam Antara Fakta dan Realita: Kajian Pemikiran Mahmud Shaltuh*. Jakarta; Lesfi, 2003.

Abdul Aziz Dahlan, et.al, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 4, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997.

Abdul Wahhab khallaf, *Ilmu Ushul Fiqih Kaidah Hukum Islam*, alih bahasa Faiz el Muttaqin, cet.ke-I, Jakarta Pustaka Amani, 2003.

Abdul Mutaal Muhammad Al Jabry, *Jarimatuz-zawaj Bighairil-Muslimat; Fiqham wa Siyasatun*. Alih bahasa: Ahmad Syathori Jakarta; PT Bulan Bintang, 1988.

Ahmad Rafiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia.*, Yogyakarta: Gama Media, 2001.

Ahmad Sukardja, "Keberlakunya hukum Agama dalam Tata Hukum Indonesia", dalam Cik hasan Bisri, *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia.*, Jakarta; Logos, 1999.

Al-'Allamah Muhammad, *Rahmah al-Ummah fi Ikhtilaf al-A'immah*, terjemah: 'Abdullah Zaki Alkaf. Bandung: Hasyimi, 2004.

Ali Sodiqin, *Fiqh Ushul Fiqh, Sejarah,Metodologi dan Implementasinya di Indonesia*. Cet-2. Yogyakarta: Beranda Publishing, 2012.

Alyasa Abubakar, *perkawinan Muslim dengan Non Muslim Dalam Peraturan Perundang-Undangan, Jurisprudensi dan Praktek Masyarakat.* Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2008.

Faturrahman Djamil, *Metode Ijtihad majlis Taqrjih Muhammadiyah*, Jakarta; Logos, 1995.

Hamim Ilyas,dkk, *Perempuan Tertindas,* Yogyakarta; eLSAQ Press&PSW, 2003.

Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia Menurut Perundang-Undangan Hukum Adat, Hukum Agama*, cet-3 . Bandung; Bandar Maju, 2007.

Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*. (Bairut: Dar al-Fikr, tt)

M.Karsa Yuda, *Perkawinan Beda Agama Menakar Nilai-nilai Keadilan Kompilasi Hukum Islam,* Yogyakarta: Total Media, 2006.

Madiarti Trisnaningsih, *Relevansi Kepastian Hukum Dalam Mengatur Perkawinan Beda Agama di Indonesia (The relevance Of Certainly Of Law Regulation Inter Religious marriage in Indonesia)*. Bandung; Utomo, 2007.

Muhammad Atho Mudzar, *Fatwa-fatwa Majlis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, Jakarta: INIS, 1993.

Muhammad Rasyid Rida, *tafsir al-manan*. Beirut: Dar al-Fikrt, t.t.

O.S. Eoh, *Perkawinan Anatar Agama dalam Teori dan Praktek*, Jakarta: PT Grafindo Persada, 1996.

Satria Effendi, M.Zein,*Ushul Fiqh,* cet.ke-3, Jakarta: Kencana, 2009.

Sayuti Thalib, *Hukum Keluarga Indonesia, Berlaku Bagi Umat Islam,* Jakarta: UI Press, 1982.

Soerjono Soekanto, dkk. *Pendekatan Sosiologi Terhadap Hukum*. Jakarta: Bina Aksara, 1998.

_____, *Teori Sosiologi tentang Pribadi dalam Masyarakat*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1982.

Suhadi, *Kawin Lintas Agama Prespektif Nalar Islam*, Yogyakarta; LKiS, 2006.

Warson Munawwir, Kamus Al-Munawir. Surabaya: Pustaka Progres, 1997.

Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika, membaca Islam dari Kanada dan Amerika.* Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press,2006.

D. Jurnal

Sri Wahyuni "Kontroversi Perkawinan Beda Agama di Indonesia", Jurnal Media Syariah, VOL. XIII No. 2 Juli-Desember 2011.

E. Lain-lain

https://news.detik.com/berita/d-5975172/viral-pernikahan-beda-agama-di-semarang-wamenag-tidak-tercatat-di-kua diakses pada tanggal 3 Juli 2022 Pukul 15.13 wib

https://www.mkri.id/index.php?page=web.Berita&id=18284 diakses pada tanggal 3 Juli 2022 Pukul 15.13 wib

HUKUM KELUARGA ISLAM SEBAGAI ALAT REKAYASA SOSIAL

Ahmad Zubaeri, S.H.I., M.H.

zuberahmad@walisongo.ac.id

Pendahuluan

Hukum Keluarga Islam telah muncul sebagai masalah yang sangat penting di seluruh dunia serta di Indonesia dan bahkan di segala kelompok masyarakat. Alasannya jelas selama ribuan tahun perempuan terus menerus berada di bawah kekuasaan laki-laki dalam suatu mayarakat patriarchal. Demikianlah, selama berabad-abad "hukum alam" ini menetapkan perempuan sebagai komunitas kelompok kelas dua (the second rate communities) secara sosial, lebih rendah dari laki-laki dan harus tunduk kepada kekuasaan laki-laki dan hegemoni mereka demi kelancaran dan kelestarian kehidupan keluarga. Harus diingat bahwa kitab-kitab suci agama pun tidak dapat menghindarkan diri dari menganut sikap serupa, walaupun sebagian di antaranya memberikan beberapa norma untuk mengatasinya.

Konstruksi dan rekayasa sosial terebut sangat meluas sehingga norma-norma kitab suci yang progresif pun menjadi terpengaruh dan, sebagai akibatnya, diinterpretasikan sedemikian rupa sehingga merefleksikan sikap mental yang berlaku. Demikianlah, mayarakat yang didominasi laki-laki seringkali bahkan mngekang norma-norma yang adil dan egaliter yang dipersembahkan untuk

kaum perempuan dalam al-Qur'an demi mengekalkan kekuasaan mereka, yang secara komparatif bersikap liberal dalam perlakuannya terhadap perempuan, juga mngelami nasib yang sama. Rekayasa sosial adalah salah satu kajian ilmu politik yang mengacu pada usaha untuk mempengaruhi sikap dan tindakan sosial dalam skala besar. Istilah rekayasa sosial lahir di Uni Soviet pada tahun 1920an untuk menggulingkan kekuasan Tsar. Pemerintah Soviet menggunakan Koran, buku, film, bahkan arsitektur untuk merubaha tatanan dan sturuktur ideologi masyarakat[158] Dalam penggunaan hukum sebagai alat instrumen rekayasa sosial, pemahaman terhadap kondisi sosial masyarakat dan analsis fungsional effektivitasnya harus mendapat perhatian dengan seksama.[159]

Kondisi tidak berfungsi/gagalnya hukum sebagai alat rekayasa sosial yang mampu membawa masyarakat Indonesia menjadi sejahtera jelas nampak dari adanya tuntutan untuk melakukan reformasi hukum, misalnya di bidang agraria sebagaimana yang tertuang dalam TAP MPR No.IX Tahun 2001 tentang Pembaharuan Agraria dan Pengelolaan Sumber Daya Alam serta Kepres No.34 tahun 2003 tentang Kebijakan Nasional di Bidang Pertanahan yang merupakan respon pemerintah terhadap kegagalan penggunaan hukum (peraturan perundang-undangan)

[158] Universitas Dharma Andalas, 'Bahasa Sebagai Instrumen Rekayasa Sosial', August 2014, 1965, 1–11 <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.33064.78087>.
[159] H Yacob Djasmani, 'M Di Indonesia', *Masalah Masalah Hukum*, Volumel 40.No 3 (1986), 365–74.

sebagai sarana/alat rekayasa sosial dalam melaksanakan pembangunan[160]

Pembahasan

A. REKAYASA SOSIAL

Ilmiah, bagi era posmo dengan *logic of discovery* dan *logic of inquiry* bergerak dari innnovation dan invention satu ke *innovation* dan *invention* lain. Kebenaran semesta dapat dipilahkan menjadi dua, yaitu kebenaran keteraturan substantif dan kebenaran keteraturan esensial. Invensi berbagai keteraturan esensial dapat dikreasikan oleh manusia berbagai rekayasa teknologi. Hasilnya dapat luar biasa dan tak terduga, sebagaimana temuan di bidang komputer, temuan DNA, polimer dan lain-lain. Karena itu, inovasi hasil rekayasa teknologi memang tak tergambarkan sebelumnya, dan substansi kebenarannya pun memang belum ada.

Meskipun demikian bertolak dari invensi-invensi esensial, imajinasi manusia dapat memprediksikan inovasi masa depan, seperti cerita ilmiah imajinatif pistol laser dari Prins Barin di planet Mars, pesawat ruang angkasa dari Flash Gordon, pembiakan lewat sel, ternyata terbukti dapat direalisasikan. Berbeda dengan rekayasa sosial. Banyak futurolog menampilkan struktur masyarakat atau dinamika masyarakat masa depan, seperti Toffler, Daniel Bell, Naisbitt, atau lainnya. Meskipun menggunakan indikator

[160] Djasmani.

tertentu, tetap saja akan lebih banyak salahnya daripada benarnya (Muhadjir 2000).

Dari penjelasan di atas, dapat dijelaskan bahwa ilmu menjadi empat yaitu: pertama, temuan basic and advanced research yang umumnya lewat eksperimen laboratori (seperti listrik, sinar gamma, struktur polimer, DNA); kedua, temuan fikir cerdas manusia, umumnya secara deduktif (seperti temuan angka arab, angka 0, sistem desimal, huruf latin, logika); ketiga, temuan rekayasa teknologi, temuan technological and advanced research, yang umumnya lewat eksperimen laboratori (seperti temuan televisi, komputer, satelit, polimer buatan, operasi jantung); dan keempat, temuan rekayasa sosial (seperti sistem kasta, monarkhi, teori konflik, teori fungsionalisme, teori posmo).[161]

Pemahaman tentang hukum Islam haruslah berangkat dari satu asumsi dasar bahwa sesungguhnya hukum Islam bukanlah sistem hukum yang sudah matang dan baku yang datang begitu saja dari langit (Tuhan) dan terbebas dari alur sejarah manusia. Sebagaimana halnya dengan sistem-sistem hukum lain, hukum Islam tidak lain adalah hasil dari interaksi manusia dengan kondisi sosialnya. Pemahaman seperti inilah yang menjadi dasar perlunya pemahaman ulang jika hukum Islam itu tidak lagi sesuai dengan zamannya karena adanya perubahan sosial. Meskipun demikian, secara teoretis, perubahan sosial

[161] Ikhsan Budi Riharjo, 'Memahami Paradigma Penelitian N0N-Positivisme Dan Implikasinya Dalam Penelitian Akuntansi', *Sopanah*, 8.1 (2011), 128–46.

tersebut juga harus diberi arah oleh hukum agar dapat mewujudkan kemaslahatan dalam pemenuhan kebutuhan manusia. Sehingga, dalam posisi seperti ini, hukum dituntut untuk dapat memainkan peran ganda yang sangat penting, yaitu sebagai kontrol sosial (social control) terhadap perubahan-perubahan yang berlangsung dalam kehidupan manusia dan sebagai alat rekayasa sosial (social engineering) dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia sebagai tujuan hakiki dari hukum itu sendiri.

Sebagai sarana social control, hukum berfungsi menjadi sarana untuk mempertahankan stabilitas sosial. Dalam hal ini, hukum tertinggal dari perubahan sosial. Sedangkan sebagai social engineering, hukum berfungsi sebagai pengubah struktur masyarakat, yakni apabila perubahan sosial terlambat dari perubahan hukum, hukum dengan segala perangkatnya memainkan peran untuk membawa masyarakat ke dalam suatu tatanan baru yang dianggap lebih maslahat dan bermanfaat bagi kehidupan masyarakat itu sendiri.[162]

Secara teoretis, pembatalan produk reformasi hukum yang terjadi di dunia Islam berkaitan dengan pengadopsian hukum asing dalam masyarakat. Dalam konteks penerapan hukum, reformasi hukum dari atas yang terjadi di negara-negara Muslim dapat dikatakan sebagai adopsi dan implementasi hukum asing (dari luar) kepada masyarakat Muslim. Dalam konteks globalisasi, dalam usaha untuk melakukan rekayasa sosial (social engineering) melalui

[162] Bani Syarif Maula, 'Keniscayaan Penggunaan Analisis Gender Dalam Studi Al-Ahwāl Asy-Syakhsiyyah', *Al-Ahwal*, 5 (2012).

hukum, pengadopsian pemerintah/negara terhadap hukum asing sebagai salah satu rujukan untuk membuat aturan hukum sepetinya tidak dapat dielakkan. Globalisasi telah menjadikan dunia sebagai wilayah tanpa sempadan.

Dalam konteks ini, diperlukan kearifan dan kecerdasan dalam proses pengadopsian tersebut karena tidak semua hukum asing dapat diterima oleh masyarakat. Mengutip Robert Seidman, terdapat hukum yang tidak bisa dipaksakan (non- transferability of law) kepada masyarakat. Oleh karena itu, usaha rekayasa sosial melalui reformasi hukum dari atas harus mempertimbangkan tradisi hukum (legal culture) yang ada dalam masyarakat yang merepresentasikan perlunya hukum dan makna penting hukum dalam masyarakat. Dengan begitu, buah reformasi hukum dapat diterapkan dalam masyarakat dan tidak perlu dianulir.[163]

B. CONTOH KAJIAN TEORI: REKAYASA SOSIAL

Rekayasa sosial (social engineering)pada prinsipnya berupaya mengubah masyarakat ke arah yang dikehendaki. Dengan kata lain, rekayasa sosial merupakan perubahan sosial yang direncanakan (planned social change).

[163] Ahmad Bunyan Wahib, 'Reformasi Hukum Keluarga Di Dunia Muslim', *Ijtihad*, 14.Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan (2014), 1–19.

Dalam rekayasa sosial diupayakan kiat-kiat dan strategi-strategi untuk menjadikan kehidupan sosial menjadi lebih baik. Sebuah rekayasa sosial dilakukan adalah karena situasi sosial berjalan tidak sesuai dengan apa yang diharapkan, perubahan sosial akibat moderenisasi lebih banyak menimbulkan masalah-masalah sosial.

Menurut Jalaluddin Rahmat (2000: 3) perubahan sosial melalui rekayasa sosial pertama-tama harus dimulai dari perubahan cara berpikir. Perubahan sosial tidak akan menuju ke arah yang direncanakan apabila kesalahan berpikir masih dipraktikkan. Kesalahan berpikir itu misalnya terjadinya kebuntuan berpikir oleh berbagai kalangan, termasuk ilmuwan dan adanya mitos-mitos yang masih dipercayai oleh sebagian orang.

Menurut Jalaluddin Rahmat (2000: 55), rekayasa sosial dilakukan karena munculnya problem-problem sosial. Problem sosial muncul karena adanya ketidaksesuaian antara apa yang seharusnya, yang diinginkan (das sollen)dengan apa yang menjadi kenyataan (das sein). Misalnya dalam konteks studi ini, internet diharapkan akan dapat meningkatkan pengetahuan dan menunjung proses pendidikan santri, tapi ternyata apa yang diharapkan itu tidak terwujud, justru yang terjadi sebaliknya, muncul masalah-masalah yang berkaitan dengan penggunaan internet tersebut. Dalam hal ini proses rekayasa sosial dapat dimulai dari perubahan sikap dan nilai-nilai individu, terutama dalam memahami keberadaan sebuah teknologi komunikasi.Rekayasa sosial sosial pada dasarnya merupakan bagian dari aksi sosial. Aksi sosial

adalah tindakan kolektif untuk mengurangi atau mengatasi masalah sosial. Dalam penelitian ini rekayasa sosial dijabarkan dengan mengidentifikasi indikator-indikator sebagai berikut:

1. Sebab perubahan (cause of change): tujuan sosial yang diharapkan memberikan jawaban mengenai problem sosial.
2. Sang pelaku perubahan (agent of change):individu, kelompok, atau organisasi yang berupaya melakukan rekayasa sosial.
3. Sasaran perubahan (target of change):individu, kelompok, atau komunitas yang menjadi sasaran rekayasa sosial.
4. Saluran perubahan (channel of change): media yang digunakan sebagai saluran untuk melakukan rekayasa sosial.
5. Strategi perubahan (strategy of change):metode atau teknik-teknik utama yang digunakan untuk melakukan rekayasa sosial.[164]

Ada beberapa pasal yang membahas batasan-batasan kedewasaan dalam UU No. 1 tahun 1974 yang direvisi jadi UU No 16 tahun 2019 tentang perkawinan ataupun dalam Inpres No. 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam, di antaranya: Pasal 7 ayat (1) UU No. 1/1974 tentang perkawinan yang berbunyi: “Perkawinan hanya diizinkan

[164] Said Romadlan, ‘REKAYASA SOSIAL (SOCIAL ENGINEERING) ADOPSI TEKNOLOGI KOMUNIKASI (INTERNET) DI KALANGAN PONDOK PESANTREN MUHAMMADIYAH’, *Lemlit UHAMKA*, November, 2014, 83–91.

jika pihak pria sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 (enam belas) tahun."Selanjutnya direvisi dengan UU No 16 tahun 2019 yang berbunyi perkawinan hanya dizinkan apabila pria dan wanita sudah mencapai umur 19 (Sembilan belas) tahun. Hal ini juga selaras dengan ketentuan yang terdapat dalam Kompilasi

Hukum Islam dalam Pasal 14 ayat (1) bagian kedua tentang calon mempelai."Untuk kemaslahatan keluarga dan rumah tangga, perkawinan hanya boleh dilakukan calon mempelai yang telah mencapai umur yang ditetapkan dalam pasal 7 Undang-undang perkawinan."[165] Beberapa perubahan aturan diatas adalah bagian dari hokum keluarga Islam yang dibuat untuk merekayasa bahwa pernikahan sebisa mungkin diatas usia 19 tahun. Proses pembentukan masyarakat sendiri perlu di dorong oleh suatu kebijakan yang bisa mengubah system yang sudah ada di masyarakat. Sehingga dengan perubahan itu maka perkawinan yang dilakukan di bawah usia 19 tahun maka dikatakan sebagai perkawinan anak.

C. HUKUM KELUARGA SEBAGAI ALAT REKAYASA SOSIAL

Konsep bilateral yang ditawarkan di atas kelak diharapkan menjadi alat (ada juga yang menyebut sarana)

[165] Ahmad Zubaeri, 'Subyek Hukum: Masalah Kedewasaan Dalam Hukum Islam Pasca Revisi UU Perkawinan', *Journal An-Nawazil*, 2.Hukum dan Syariah Kontemporer (2020), 1–16 <http://ejournal.kopertais4.or.id/madura/index.php/nawazil>.

rekayasa sosial daripada alat kontrol sosial. Sebab, di samping memiliki peran mengatur lalulintas hubungan antar manusia (law is a tool of social control), hukum juga dapat dijadikan instrumen perubahan masyarakat menuju keadaan ideal yang dicita-citakan. Dengan kata lain, hukum dapat memainkan peran sebagai alat rekayasa social (law is a tool of social engineering).

Teori ini pertama kali diperkenalkan oleh seorang sarjana Amerika bernama Roscoe Pound, dan kemudian diterima oleh sebagian besar ahli hukum, termasuk ahli hukum Indonesia. Ketika hukum hanya memainkan peran control sosial, hukum seringkali dimanipulasi sebagai alat melestarikan status quo dan pro kemapanan. Sekedar contoh adalah kasus di Amerika Serikat, dimana proses pemilihan umum yang diatur oleh undang-undang telah dimanipulasi untuk kepentingan orang kaya, dan bahwa rata-rata calon presiden Amerika Serikat bukanlah orang miskin, bahwa seperlima senator di Amerika Serikat adalah milioner-milioner (orang kaya).

Sebaliknya, teori yang dikembangkan Roscoe Pound menjadikan hukum sebagai sesuatu yang dinamis, karena ia dapat dijadikan instrumen perubahan masyarakat itu sendiri. Maka dengan konsep baru ini diharapkan dapat menjadi alat merubah paradigma masyarakat Indonesia. Dengan aplikasi konsep hukum baru yang berperspektif bilateral/parental ini diharapkan ke depan Indonesia dapat menjadi salah satu contoh untuk dunia Muslim di belahan dunia. Untuk melihat hukum sebagia alat rekayasa social dapat dijelaskan sedikit lebih rinci, bahwa sistem normatif merupakan alat

penghubung antara kesadaran dan aksi social. Rekayasa sosial dapat diartikan usaha pengendalian secara sadar terhadap sistem normative untuk mewujudkan mekanisme yang dapat dipergunakan akal dan kesadaran manusia guna mengendalikan proses-proses social untuk mencapai masyarakat yang dicita-citakan. Pembentukan norma-norma dan sanksi-sanksi dapat menjadi potensi untuk melakukan pengendalian secara rasional proses pembentukan masyarakat.

Maka rekayasa dimaksud adalah usaha merubah kebiasaan-kebiasaan yang sudah mengakar secara mendalam, bahkan mengakar, mendaging, menulang dan mensulbi. Usaha perubahan dengan menggunakan hukum adalah salah satu alternative sebagai akibat dari hambatan melakukan rekayasa dari usaha lain. Hambatan dimaksud adalah hambatan biaya. Maksudnya terbatasnya biaya untuk melakukan program perubahan yang berencana menjadikan hukum sebagai salah satu alternatif. Hambatan kedua dalam melakukan perubahan sosial adalah sistem ide dan penentang yang muncul dari kepentingan-kepentingan kelompok tertentu yang sudah bertahan lama. Kelompok inilah yang lebih popular disebut sebagai kelompok status quo, yang umumnya menginginkan kemapanan.

Apa yang sudah menjadi pegangan umum masyarakat adalah, hukum bertujuan untuk menjamin stabilitas dan kepastian. Kemudian hukum berfungsi untuk pengendalian sosial. Pengendalian sosial ini dapat dibedakan menjadi dua, yakni: (1) pengendalian social yang bersifat preventif, dan (2) pengendalian yang bersifat

represif. Preventif berupa pencegahan terhadap gangguan pada keseimbangan antara stabilitas dan fleksibilitas masyarakat. Sementara represif bertujuan untuk mengembalikan keseimbangan sosial yang mengalami gangguan.

Sementara cara pengendalian sosial dapat dikelompokkan menjadi tiga kategori, yakni: (1)bersifat fisik, (2) bersifat kebendaan, dan (3) bersifat simbolis. Kategori yang bersifat fisik misalnya dengan penggunaan senjata. Cara ini disebut coercive-power, dan biasanya banyak digunakan di Negara- negara yang sedang bergejolak. Teori kebendaan yang meliputi benda-benda maupun jasa dilakukan dalam masyarakat yang sudah menghargai material dan sudah menghargai perlunya imbalan terhadap kreasi. Cara ini disebut utilitarian-power. Sementara teori simbolis adalah dengan cara pemberian teladan dalam bentuk tingkah laku oleh masyarakat. Simbolis ini disebut dengan normative-power atau social-power.

Dalam melakukan rekayasa terhadap pemahaman masyarakat dalam bidang Hukum Keluarga Islam dapat dilakukan dengan menggunakan cara represif yang bersifat simbolis. Cara represif untuk mengembalikan paham masyarakat dari paham patriarkal menjadi paham bilateral dalam bentuk contoh dari para tokoh masyarakat. Karena itu, tahapan pertama yang perlu dilakukan adalah mengubah paham tokoh masyarakat yang masih bersifat patriarkal dalam memahami masalah-masalah perkawinan menjadi paham bilateral. Tahap berikutnya adalah para tokoh

masyarakat ini memberikan contoh kepada masyarakat umum.[166]

Kesimpulan

Sebagai sarana control sosial, hukum keluarga Islam berfungsi menjadi sarana untuk mempertahankan stabilitas sosial keluarga . Dalam hal ini, hukum tertinggal dari perubahan sosial. Sedangkan sebagai social engineering, hukum berfungsi sebagai pengubah struktur masyarakat, yakni apabila perubahan sosial terlambat dari perubahan hukum, hukum dengan segala perangkatnya memainkan peran untuk membawa masyarakat ke dalam suatu tatanan baru yang dianggap lebih maslahat dan bermanfaat bagi kehidupan masyarakat itu sendiri.

Menurut Jalaluddin Rahmat perubahan sosial melalui rekayasa sosial pertama-tama harus dimulai dari perubahan cara berpikir. Perubahan sosial tidak akan menuju ke arah yang direncanakan apabila kesalahan berpikir masih dipraktikkan. Rekayasa sosial dilakukan karena munculnya problem-problem sosial. Problem sosial muncul karena adanya ketidaksesuaian antara apa yang seharusnya, yang diinginkan (das sollen) dengan apa yang menjadi kenyataan (das sein).

Sehingga dalam melakukan rekayasa terhadap pemahaman masyarakat dalam bidang Hukum Keluarga

[166] Khoiruddin Nasution, 'Islam Membangun Masyarakat Bilateral Dan Implikasinya Terhadap Hukum Keluarga Islam Indonesia', *Al-Mawarid*, Edisi XVII (2007), 85–100.

Islam dapat dilakukan dengan menggunakan cara represif yang bersifat simbolis. Cara represif untuk mengembalikan paham masyarakat dari paham patriarkal menjadi paham bilateral dalam bentuk contoh dari para tokoh masyarakat. Karena itu, tahapan pertama yang perlu dilakukan adalah mengubah paham tokoh masyarakat yang masih bersifat patriarkal dalam memahami masalah-masalah perkawinan menjadi paham bilateral. Tahap berikutnya adalah para tokoh masyarakat ini memberikan contoh kepada masyarakat umum.

DAFTAR PUSTAKA

Andalas, Universitas Dharma, 'Bahasa Sebagai Instrumen Rekayasa Sosial', August 2014, 1965, 1–11 <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.33064.78087>

Djasmani, H Yacob, 'M Di Indonesia', *Masalah Masalah Hukum*, Volumel 40.No 3 (1986), 365–74

Maula, Bani Syarif, 'Keniscayaan Penggunaan Analisis Gender Dalam Studi Al-Ahwāl Asy-Syakhsiyyah', *Al-Ahwal*, 5 (2012)

Nasution, Khoiruddin, 'Islam Membangun Masyarakat Bilateral Dan Implikasinya Terhadap Hukum Keluarga Islam Indonesia', *Al-Mawarid*, Edisi XVII (2007), 85–100

Riharjo, Ikhsan Budi, 'Memahami Paradigma Penelitian N0N-Positivisme Dan Implikasinya Dalam Penelitian Akuntansi', *Sopanah*, 8.1 (2011), 128–46

Romadlan, Said, 'REKAYASA SOSIAL (SOCIAL ENGINEERING) ADOPSI TEKNOLOGI KOMUNIKASI (INTERNET) DI KALANGAN PONDOK PESANTREN MUHAMMADIYAH', *Lemlit UHAMKA*, November, 2014, 83–91

Wahib, Ahmad Bunyan, 'Reformasi Hukum Keluarga Di Dunia Muslim', *Ijtihad*, 14.Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan (2014), 1–19

Zubaeri, Ahmad, 'Subyek Hukum: Masalah Kedewasaan Dalam Hukum Islam Pasca Revisi UU Perkawinan', *Journal An-Nawazil*, 2.Hukum dan Syariah Kontemporer (2020), 1–16

<http://ejournal.kopertais4.or.id/madura/index.php/nawazil>

PENGABURAN IDENTITAS KORBAN (MEMAHAMI KEMBALI ARTI PERLINDUNGAN TERHADAP KORBAN)

Muh. Fakhruddin Zuhri, M.H

A. Pendahuluan

Hal dasar yang selalu berluang dalam membicarakan sisi lain yang menjadi kelemahan dalam sistem penegakan hukum pidana adalah terabaikannya hak korban dalam proses penanganan perkara pidana dan akibat yang harus diterima dari orang yang menjadi korban (korban kejahatan maupun korban dalam aspek yang luas). Berbagai aturan sebagai substansi pokok untuk memberikan perlindungan terhadap korban yang sudah banyak dibuat dianggap belum dapat memberikan rasa nyaman, aman dan tenang bagi mereka yang menjadi korban.

Beberapa korban, khususnya korban kejahatan dimana mereka merupakan bagian dari korban asusila maupun korbannya seorang anak (dalam tulisan ini fokus kajian hanya terhadap korban asusila dan korban seorang anak). Mereka ini merasakan bagaimana menderitanya jika mendapatkan stigma ulang bahwa ia merupakan korban. Kepercayaan diri yang menghilang, keterpurukan bahkan sampai pada tingkat depresi karena mengalami kekerasaan fisik, psikis yang begitu luar biasa, tidak semestinya hal semacam ini ditambah

dengan stigma dan pemberitaan akan identitas dirinya yang bisa diketahui secara luas.

Di media masa, pemberitaan mengenai pelaku maupun korban dari tindak pidana asusila ini begitu di ekspose sedemikian besarnya, apalagi jika itu melibatkan orang-orang yang memiliki pengaruh dan nama besar. Kasus Nazril Irham (dikenal dengan nama Ariel, vokalis band terkemuka di blantika musik tanah air) pada tahun 2010 dengan beberapa nama perempuan yang dikaitkan. Entah dikasus ini, siapa yang ditempatkan pada kondisi korban, yang diketahui bahwa hanya Ariel yang dibebani dengan hukuman pidana. Sementara itu, pihak lain yang terlibat didalamnya merasakan tekanan yang berulang-ulang akibat pemberitaan yang akan terus berulang dengan adanya jejak digital yang tidak mungkin akan terhapus begitu saja.

Kemudian pada rentang waktu tahun 2018, dimana ada sebuah keputusan kasasi nomor 574K/Pid.Sus/2018 dari Mahkamah Agung mengenai kasus asusila yang melibatkan mantan seorang guru honorer di SMAN 7 Mataram Nusa Tenggara Barat (NTB) bernama Baiq Nuril Maknun yang sangat menyita perhatian kalayak ramai. Di dalam putusan disebutkan identitas siapa saja pihak-pihak yang terlibat didalamnya. Nama, alamat dan pekerjaannya secara terang dan jelas dikemukakan oleh banyak media masa. Paling baru adalah kasus yang melibatkan seorang artis bernama Gisel Anastasia.

Media terkadang lalai dan bahkan hanya mencari sebuah laporan berita yang bisa menyedot animo perhatian orang banyak tanpa memperhatikan siapa pelaku kejahatan, siapa korban dari kejahatan, dan dampak apa yang akan dialami ketika pemberitaan tersebut diungkap secara detail dan jelas. Di dalam kode etik jurnalistik pasal 5 menyatakan "wartawan Indonesia tidak menyebutkan dan menyiarkan identitas korban kejahatan susila dan identitas anak yang menjadi pelaku kejahatan."[167] Identitas disini dipahami bahwa hal tersebut berkaitan dengan segala informasi yang memungkinkan diketahuinya korban asusila maupun anak tersebut oleh orang lain. Adanya pengaturan tersebut dimaksudkan sebagai bentuk perlindungan terhadap korban dari kemungkinan adanya ekses lanjutan dalam interaksi sosial di masyarakat.

Namun, dapat diketahui secara bersama, berbagai aturan dan pembatasan terhadap pengungkapan identitas korban maupun pelaku kejahatan yang dilakukan oleh anak nyatanya tidak semuanya dipahami secara bersama oleh berbagai pihak. Masih banyak pengungkapan-pengungkapan yang dilakukan, baik oleh media masa maupun oleh pihak-pihak tertentu bahkan yang lebih memprihatinkan adalah yang dilakukan oleh lembaga penegak hukum sendiri.

[167] Pasal 5 Surat Keputusan Dewan Pers Nomor 03/SK-DP/IIV/2006 tentang Kode Etik Jurnalistik

B. Pembahasan

Criminal Justice System dapat diartikan sebagai suatu sistem dalam masyarakat untuk menanggulangi kejahatan agar hal tersebut masih berada dalam batas-batas toleransi masyarakat. Gambaran ini hanyalah salah satu dari tujuan sistem peradilan pidana yang ada secara universal, sehingga cakupan tugas sistem peradilan pidana memang dapat dikatakan luas, diantaranya :[168]

1. Mencegah masyarakat menjadi korban kejahatan;
2. Menyelesaikan kejahatan yang terjadi sehingga masyarakat menjadi puas bahwa keadilan telah ditegakkan dan pelaku kejahatan telah dipidana; dan
3. Berusaha agar mereka yang pernah melakukan kejahatan itu tidak mengulangi perbuatannya.

Sistem peradilan pidana dalam Kitab Hukum Acara Pidana (KUHAP) ini yang menjadi dasar dari penyelenggaraan sistem peradilan pidana (*criminal justice system*) ternyata masih memunculkan persoalan klasik, bahwa sistem peradilan pidana sebagai basis penyelesaian perkara pidana belum sepenuhnya mengakomodir eksistensi korban tindak pidana. Seorang korban tindak pidana akan menderita beberapa kali sebagai akibat dari sistem hukum itu sendiri, karena

[168] Mardjono Reksodiputro, *Hak Asasi Manusia dalam Sistem Peradilan Pidana*, Pusat Pelayanan Keadilan dan Pengabdian Hukum, Universitas Indonesia, Jakarta, 1994, h. 85

korban tindak pidana tidak bisa dilibatkan secara aktif seperti halnya dalam perkara perdata.[169]

Pengakomodiran terhadap perlindungan kepentingan pelaku kejahatan lebih diutamakan oleh sebagian besar praktik sistem peradilan pidana. Hal ini karena sudut pandang yang dipakai adalah bagaimana meminimalisir pelaku kejahatan, sehingga tanpa disadari atau sebenarnya sadar tapi mengabaikan kepentingan untuk melindungi korban.

Menurut Barda Nawawi Arief dalam hukum pidana positif yang berlaku pada saat ini, perlindungan korban lebih banyak merupakan "perlindungan abstrak" atau "perlindungan tidak langsung". Maksud dari hal ini adalah, berbagai rumusan tindak pidana dalam peraturan perundang-undangan selama ini pada hakekatnya telah ada perlindungan *in abstracto* secara langsung terhadap kepentingan hukum dan hak asasi korban. Dikatakan demikian, karena tindak pidana menurut hukum positif tidak dilihat sebagai perbuatan menyerang atau melanggar kepentingan hukum seseorang (korban) secara pribadi dan konkret, tetapi hanya dilihat sebagai pelanggaran "norma atau tertib hukum *in abstracto"*. Akibatnya perlindungan korban tidak secara langsung dengan *in concreto*.[170]

---

[169] Mudzakir, *Posisi Hukum Korban Tindak Pidana Dalam Sistem Peradilan Pidana*, Disertasi Pengukuhan Guru Besar di Uiniversitas Indonesia 6 April 2001, h. 1

[170] Muladi dan Barda Nawawi Arief, *Bunga Rampai Hukum Pidana*, Alumni, Bandung, 1992, h. 78.

Dengan kata lain, sistem sanksi dan pertanggungjawaban pidananya tidak tertuju pada perlindungan korban secara langsung dan konkrit, tetapi hanya perlindungan korban secara tidak tidak langsung dan abstrak. Jadi, pertanggungjawaban pelaku bukanlah pertanggungjawaban terhadap kerugian atau penderitaan korban secara langsung dan konkrit, tetapi lebih tertuju pada pertanggungjawaban pribadi atau individual.[171]

Nah, jika kita melihat secara lebih luas maka dapat dipahami, jika penderitaan yang sudah didapat oleh para korban ini bukanlah sesuatu yang kecil dan remeh. Dampak kerugian yang diterima korban sudah berlebihan, untuk itulah beberapa aturan dibuat demi menjaga agar penderitaan yang diterima korban tidak diperparah dengan pengungkapan hal-hal yang berkaitan dengan penderitaan korban, baik itu identitas dirinya ataupun seberapa parah kerugian yang didapat.

Beberapa aturan sudah dibuat, sebagai upaya untuk memberikan perlindungan terhadap penderitaan yang sudah didapat oleh korban, agar identitas dan latar belakang mereka sebagai korban –khususnya korban asusila dan anak-anak, agar disembunyikan atau dikaburkan identitasnya, agar tidak menjadi sorotan serta pembicaraan terhadap kehidupan pribadi mereka di lingkup masyarakat. Hal ini diharapkan menjadi *self healing* bagi para korban agar bisa secara perlahan

[171] *Ibid.*

melupakan dan tidak mengingat-ingat penderitaan yang sudah didapatkan saat menjadi korban.

Beberapa Dasar Hukum Publikasi Putusan oleh Mahkamah Agung

1. Salinan putusan dpt dikategorikan sebagai informasi publik. Pasal 1 angka 2 UU No. 14 Tahun 2008 tentang Keterbukaan Informasi Publik (UU No. 14 thn 2008), mendefinikasikan informasi publik :

   *"Informasi Publik adalah informasi yang dihasilkan, disimpan, dikelola, dikirm, dan/atau diterima oleh suatu **badan publik** yang berkaitan dengan penyelenggara dan penyelenggaraan negara dan/atau penyelenggara dan penyelenggaraan badan publik lainnya yang sesuai dengan UU ini serta informasi lain yang berkaitan dengan **kepentingan publik**"*

   Badan publik yang dimaksud disini adala segala intansi publik. Siapa saja yang dimaksud dengan badan publik sudah jelas diterangkan dalam Peraturan Komisi Informasi No. 1 Tahun 2010 tentang Standar Layanan Informasi.
2. Keputusan Ketua MA No. 1-144/KMA/SK/I/2011 Tahun 2011 tentang Pedoman Pelayanan Informasi di Pengadilan (**Keputusan KMA 1-144/2011**)

   Di dalam Angka 1 huruf a Romawi VI Lampiran I Keputusan KMA 1-144/2011 tersebut dijelaskan bahwa:

*"**Sebelum** memberikan salinan infromasi kepada Pemohon atau **memasukkannya dalam situs**, Petugas Informasi **wajib mengaburkan** informasi yang dpt mengungkap identitas pihak-pihak di bawah ini dalam putusan atau penetapan hakim dalam perkara-perkara sbg berikut :*

a. Mengaburkan nomor perkara dan identitas saksi korban dalam perkara-perkara :

i. Tindak pidana kesusilaan;

ii. Tindak pidana yang berhubungan dengan kekerasan dalam rumah tangga;

iii. Tindak pidana yang menurut UU tentang Perlindungan saksi dan korban identitas saksi dan korbannya harus dilindungi; dan

iv. ***Tindak pidana lain yang menurut hukum persidangannya dilakukan secara tertutup.***

3. Sidang Asusila sendiri dalam pelaksanannya harus dilakukan secara tertutup. Hal ini bisa dilihat dalam **Pasal 153 ayat (3) KUHAP**

   *"Untuk keperluan pemeriksaan hakim ketua sidang membuka sidang dan menyatakan terbuka untuk umum **kecuali dalam perkara mengenai kesusilaan** atau terdakwanya anak-anak"*

4. Kemudian mengenai hak seseorang yang menderita karena sebagai korban bisa dipahami lewat Pasal 5 ayat (1) huruf i UU No. 31 Tahun

2014 tentang Perubahan atas UU No. 13 Tahun 2006 tentang Perlindungan Saksi dan Korban

"(1) Saksi dan Korban berhak : (i) ***dirahasikan identitasnya****."*

Publikasi Penelitian di Perguruan Tinggi

Peraturan Menteri Riset, Teknologi dan Pendidikan Tinggi No. 44 Tahun 2015 tentang Standar Nasional Pendidikan Tingii (**"Permenristekdikti 44/2015"**) **yang sudah diubah** menjadi **Permenristekdikti No. 50 Tahun 2018**

"Pasal 1 angka 11; *Penelitian adalah kegiatan yang dilakukan menurut kaidah dan metode ilmiah secara sistematis untuk memperoleh informasi, data, dan keterangan yang berkaitan dengan pemahaman dan/atau pengujian suatu cabang pengetahuan dan teknologi".*

Untuk dosen dan mahasiswa harus bagaimana etika penelitiannya, apakah mereka memahami tentang hal yang demikian ini. Maka ketika berbicara mengenai penelitian dilingkungan perguruan tinggi, harus berpedoman pada aturan Permenristekdikti 44/2015 yang sudah dirubah menjadi Permenristekdikti 50/2018 tersebut. Disini penulis belum menemukan aturan dalam pedoman penelitian dan publikasi penelitian dalam ranah karya ilmiah yang dilakukan oleh mahasiswa maupun dosen dalam konteks penelitian ilmiah yang secara jelas menyebutkan larangan untuk mengungkapkan

identitas maupun informasi mengenai korban asusila maupun identintas korban kejahatan anak-anak.

Publikasi penelitian mahasiswa di suatu situs perpustakaan online milik kampus sendiri telah sesuai dengan Surat Edaran Direktorat Jenderal Pembelajaran dan Kemahasiswaan Nomor B/565/B.B1/HK.01.01/2019 tentang Sarana Publikasi Karya Ilmiah Mahasiswa ("SE Ditjenbelmawa B/565/2019"). SE Ditjenbelmawa B/565/2019 tersebut pada pokoknya menjelaskan bahwa setiap karya ilmiah yang dihasilkan oleh mahasiswa wajib dipublikasikan melalui sarana-sarana yang telah ditentukan.

Namun, meski belum ada aturan khusus mengenai larangan pengungkapan identitas korban dalam penelitian ilmiah, tapi seyogyanya, beberapa aturan yang sudah dibuat oleh negara terkait perlindungan terhadap korban dan anak bisa menjadi acuan bagi para akademisi dalam beretika publikasi yang berkaitan dengan identitas korban yang sudah diatur dalam sebuah perundang-undangan yang lain agar tidak saling tumpang tindih kepentingan.

Publikasi yang Dilakukan Wartawan

Dalam ranah ini, pers dihadapkan dalam standar gaanda dari UU Pers Nomor 40 Tahun 1999. Satu sisi pers diminta untuk menjaga ketertiban, kontrol sosial (lihat Konsideran UU Pers), namun di satu sisi yang lain pers memiliki **Hak Tolak** (Pasal 2 angka 10 UU

Pers) untuk tidak mengungkapkan Identitas Pelaku Kejahatan, tapi tidak untuk identitas korban.

Begitu tingginya rasa ingin tahu rakyat, sehingga hal ini diterima oleh awak media untuk bekerja ekstra keras demi menyajikan berita dan informasi-informasi yang sedetail-detainya tentang identitas korban dan beberapa pihak yang harusnya dikaburkan identitasnya.

> ***Pasal 6*** *UU Pers menjelaskan, pers nasional melaksanakan peranan sebagai berikut:*
>
> *a. memenuhi hak masyarakat untuk mengetahui;*
>
> *b. menegakkan nilai-nilai dasar demokrasi, mendorong terwujudnya supremasi hukum, dan Hak Asasi Manusia, serta menghormati kebhinekaan;*
>
> *c. mengembangkan pendapat umum berdasarkan informasi yang tepat, akurat, dan benar; d. melakukan pengawasan, kritik, koreksi, dan saran terhadap hal-hal yang berkaitan dengan kepentingan umum;*
>
> *e. memperjuangkan keadilan dan kebenaran.*

Pasal 5 Kode Etik Jurnalis[172]

"Wartawan Indonesia tidak menyebutkan dan menyiarkan identitas korban kejahatan susila dan tidak menyebutkan identitas anak yang menjadi pelaku kejahatan"

Hak Untuk Dilupakan (*Right to be Forgotten*)

1. Pasal 26 ayat (3) dan (4) UU No. 19 Tahun 2016 tentang Perubahan atas UU No. 11 Tahun 2008 tentang Informasi dan Transaksi Elektronik (**"UU 19/2016"**)

   "3. Setiap Penyelenggara Sistem Elektronik ***wajib menghapus*** *Informasi Elektronik dan/atau Dokumen Elektronik yang tidak relevan yang berada di bawah kendalinya* ***atas permintaan orang yang bersangkutan berdasarkan penetapan pengadilan****."*

   "4. Setiap Penyelenggara Sistem Elektronik ***wajib menyediakan mekanisme penghapusan*** *Informasi dan/atau Dokumen Elekteonik yang sudah tidak relevan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan."*
2. Yang disebut dengan "penyelenggara sistem elektronik" adalah setiap orang, penyelenggara negara, badan usaha, dan masyarakat yang

[172] *Kode Etik Jurnalistik ditetapkan Dewan Pers melalui Peraturan Dewan Pers Nomor: 6/Peraturan-DP/V/2008 Tentang Pengesahan Surat Keputusan Dewan Pers Nomor 03/SK-DP/III/2006 tentang Kode Etik Jurnalistik Sebagai Peraturan Dewan Pers*

menyediakan, mengelola, dan/atau mengoperasikan sistem elektronik, baik secara sendiri-sendiri maupun bersama-sama kpd pengguna sistem elektronik untuk keperluan dirinya dan/atau keperluan pihak lain. (**Pasal 1 angka 6a UU 19/2016**)

C. Kesimpulan

Pengaburan identitas terhadap korban kejahatan, khususnya korban asusila dan korban anak-anak sudah diatur dalam berbagai peraturan. Namun karena minimnya pemahaman yang menganggap bahwa pengaburan identitas korban hanyalah sebatas pada masing-masing individu, maka pengaturan tersebut belum begitu efektif. Perlu dilakukan pemaknaan kembali mengenai perlindungan terhadap korban bahwa dengan menyimpan informasi dan mengaburkan identitas korban merupakan upaya lain yang bisa dilakukan demi memberikan perlindungan terhadap korban asusila dan korban anak-anak agar diharapkan mereka tidak mengalami penderitaan ulang. Sehingga *self healing* pemulihan terhadap traumatik penderitaan yang diamali, tidak terus menerus terulang karena pengungkapan identitas mereka sebagai korban asusila maupun yang berkaitan dengan anak-anak.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

Hamzah, Andi, 1986, *Perlindungan Hak-hak Asasi Manusia dalam Kitab Undang-undang Hukum Acara Pidana*, Binacipta, Bandung.

Mahendra, A., & Harefa, B. 2020. *Perlindungan Hukum Terhadap Identitas Anak sebagai Pelaku Tindak Pidana dalam Proses Peradilan Pidana*. Jurnal Kertha Semaya, 8 (10), 1629-1649.

Mudzakir, *Posisi Hukum Korban Tindak Pidana Dalam Sistem Peradilan Pidana*, Disertasi Pengukuhan Guru Besar di Uiniversitas Indonesia 6 April 2001

Muladi dan Barda Nawawi Arief. 1992. *Bunga Rampai Hukum Pidana*. Alumni. Bandung. 1992

Reksodiputro, Mardjono. 1994. *Hak Asasi Manusia dalam Sistem Peradilan Pidana*. Pusat Pelayanan Keadilan dan Pengabdian Hukum. Universitas Indonesia. Jakarta.

Undang-undang

UU No. 19 Tahun 2016 tentang Perubahan atas UU No. 11 Tahun 2008 tentang Informasi dan Transaksi Elektronik

UU No. 40 Tahun 1999 tentang Pers

Peraturan Menteri Riset, Teknologi dan Pendidikan Tinggi No. 44 Tahun 2015 tentang Standar Nasional Pendidikan Tingii (**“Permenristekdikti**

44/2015”) **yang sudah diubah** menjadi **Permenristekdikti No. 50 Tahun 2018**

UU No. 31 Tahun 2014 tentang Perubahan atas UU No. 13 Tahun 2006 tentang Perlindungan Saksi dan Korban

UU No. 14 Tahun 2008 tentang Keterbukaan Informasi Publik

UU No. 8 Tahun 1981 tentang Kitab Undang-Undang Hukum Acara Pidana

Keputusan Ketua MA No. 1-144/KMA/SK/I/2011 Tahun 2011 tentang Pedoman Pelayanan Informasi di Pengadilan (**Keputusan KMA 1-144/2011**)

KOMERSIALISASI KEKAYAAN INTELEKTUAL DI PERGURUAN TINGGI

Tri Nurhayati, S.H.I., M.H
trinurhayatifsh@walisongo.ac.id

A. PENDAHULUAN

Kekayaan intelektual merupakan hasil olah pikir manusia yang didorong oleh kebutuhan, kemudian timbul ide dan melalui proses *R&D* (*Research and Development*) sebelum akhirnya dapat didaftarkan untuk mendapatkan perlindungan hukum[173]. Kekayaan atau aset berupa karya-karya yang dihasilkan dari pemikiran atau kecerdasan manusia mempunyai nilai atau manfaat ekonomi bagi kehidupan manusia sehingga dapat dianggap juga sebagai aset komersial. Karya-karya yang dilahirkan atau dihasilkan atas kemampuan intelektual manusia baik melalui curahan tenaga, pikiran dan daya cipta, rasa serta karsanya sudah sewajarnya diamankan dengan menumbuhkembangkan sistem perlindungan hukum atas kekayaan tersebut yang dikenal sebagai sistem Kekayaan Intelektual (KI). Kekayaan Intelektual merupakan salah satu asset yang memiliki nilai ekonomi jika dikelola dengan baik. Cara melindungi kekayaan intelektual dapat diupayakan dengan mendaftarkan karya-karya ataupun

[173] Kholis Roisah, "Konsep Hukum Hak Kekayaan Intelektual: Sejarah, Pengertian Dan Filosofi Pengakuan HKI Dari Masa Ke Masa," 2015, *eprints.undip.ac.id*.

invensi-invensi sesuai jenis KI yang dihasilkan apakah masuk dalam jenis Hak Cipta, Paten, Merek dan Indikasi Geografis, Rahasia Dagang, Desain Industri, Desain Tata Letak Sirkuit Terpadu, atau Perlindungan Varietas Tanaman.

Perguruan Tinggi merupakan salah satu lembaga pendidikan yang memiliki potensi untuk menghasilkan banyak asset KI. Penerapan Tridharma Perguruan Tinggi yang tercermin dari aspek Pendidikan, Penelitian dan Pengabdian terhadap masyarakat sangat bersinggungan dengan aspek KI. Namun masih banyak Akademisi khususnya di Perguruan Tinggi yang masuk dalam kategori inovator, inventor dan pencipta belum menyadari bahwa apa yang telah dilakukannya merupakan sebuah invensi ataupun ciptaan yang berpotensi untuk dilindungi secara hukum dan untuk kemudian menjadi asset berharga.

Keberadaan Sentra KI pada Perguruan Tinggi merupakan jembatan dan dukungan atas pelaksanaan Tridharma Perguruan Tinggi yang berorientasi KI untuk kemudian dikelola hingga mendapatkan perlindungan hukum. Ketika output dari Tridharma Perguruan Tinggi berbasis KI sudah mendapatkan perlindungan, maka kemudian dapat dikomersialisasikan kepada masyarakat luas. Besarnya potensi Perguruan Tinggi bagi perkembangan Kekayaan Intelektual selama ini dapat dikatakan belum bisa diberdayakan secara maksimal. Oleh karena itu, penulis bermaksud menjabarkan bagaimana Peluang dan Tantangan Komersialisasi Kekayaan di Perguruan Tinggi bisa berjalan? Apakah saja manfaat yang

dapat diambil baik bagi inventor, pencipta ataupun Perguruan Tinggi yang menaunginya?

B. KEKAYAAAN INTELEKTUAL SECARA UMUM

1. Pengertian

Kekayaan Intelektual (KI) atau yang sebelumnya disebut sebagai Hak Kekayaan Intelektual (HKI) merupakan hak yang berasal dari karya, karsa, dan daya cipta kemampuan intelektualitas manusia yang memiliki manfaat serta berguna dalam menunjang kehidupan manusia dan mempunyai nilai ekonomi. Bentuk nyata dari hasil karya, karsa, dan daya cipta intelektualitas manusia tersebut dapat berupa ilmu pengetahuan, teknologi, seni dan sastra[174]. Pemberian hak Kekayaan Intelektual merupakan bentuk perlindungan yang diberikan secara eksklusif oleh negara kepada para pencipta atupun inventor baik itu untuk jenis kekayaan intelektual yang untuk perlindungannya harus melalui proses pendaftaran maupun yang tidak harus melalui proses pendaftaran.

Alur ekosistem Kekayaan intelektual diawali dengan adanya kebutuhan manusia dalam menjalani kehidupan. Kebutuhan manusia yang semakin berkembang mengikuti perkembangan peradaban membuat manusia berpikir untuk menghasilkan sesuatu yang dapat

[174] Oksidelfa Yanto et al., "Sosialisasi Kekayaan Intelektual Guna Menumbuhkembangkan Usaha Dalam Rangka Menghadapi Persaingan Global Pada Revolusi 4.0," *Abdi Laksana: Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat* 1, no. 2 (2020).

membantu mempermudah dan memenuhi kebutuhan manusia. Hasil olah pikir ini yang kemudian dinamakan ide. Setelah muncul ide, kemudian dilakukan research and development (R & D) sebagai langkah konkret perwujudan ide, menggunakan variable-variabel sebagai takaran apakah ide tersebut layak atau tidak untuk digunakan untuk kebutuhan manusia pada umumnya. Ketika hasil R &D menunjukkan bahwa wujud ide memiliki unsur kebaruan dan dapat digunakan untuk kebutuhan manusia pada umumnya, maka bisa dilakukan perlindungan KI baik itu yang timbul secara otomatis seperti Hak Cipta ataupun yang harus melalui proses pendaftaran terlebih dahulu untuk jenis perlindungan KI selain hak Cipta. Perlindungan KI menyangkut perlindungan yang berdasarkan hak moral maupun hak ekonomi. Hak moral sudah bisa didapatkan ketika KI sudah terdaftar atau secara otomatis ketika jenis ciptaan digunakan pertama kali. Sedangkan untuk memperoleh hak ekonomi bisa didapatkan melalui komersialisasi KI. Setelah proses komersialisasi dilakukan baik melalui lisensi, waralaba maupun jual lepas, hasil kreasi ide masuk pada dunia pasar untuk membantu memenuhi kebutuhan manusia.

2. Jenis Kekayaan Intelektual

Secara umum jenis Kekayaan Intelektual dibagi menjadi 2 jenis yaitu Hak Cipta dan Hak Milik Industri[175].

[175] Abdul Atsar, *Mengenal Lebih Dekat Hukum Hak Kekayaan Intelektual* (Deepublish, 2018), 19.

a. Hak Cipta

Hak Cipta merupakan hak yang mengatur karya intelektual di bidang ilmu pengetahuan, seni, dan sastra yang dituangkan dalam bentuk yang khas dan diberikan pada ide, prosedur, metode atau konsep yang telah dituangkan dalam wujud tetap[176]. Yang paling utama adalah bahwa pendaftaran hak cipta bukan merupakan suatu kewajiban akan tetapi hanya semata-mata untuk keperluan pembuktian belaka. Salah satu cara untuk memperoleh tanggal kapan hak cipta diwujudkan adalah melalui pengiriman via pos sehingga memperoleh stempel/cap pos. Stempel/Cap pos demikian dapat digunakan sebagai bukti untuk tanggal publikasi. Selanjutnya, terdapat beberapa pengertian istilah yang berkaitan dengan hak cipta antara lain sebagai berikut[177];

1) Pencipta adalah seorang atau beberapa orang secara bersama-sama yang atas inspirasinya melairkan suatu ciptaan berdasarkan kemampuan pikiran, imajinasi, keterampilan,

[176] Akhmad Munawar and Taufik Effendy, "Upaya Penegakan Hukum Pelanggaran Hak Cipta Menurut Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 Tentang Hak Cipta," *Al-Adl: Jurnal Hukum* 8, no. 2 (2016).

[177] Denny Kusmawan, "Perlindungan Hak Cipta Atas Buku," *Perspektif* 19, no. 2 (2014): 137–43.

atau keahlian yang dituangkan ke dalam bentuk yang khas dan bersifat pribadi.

2) Ciptaan adalah hasil setiap karya Pencipta yang menunjukkan keasliannya dalam lapangan ilmu pengetahuan, seni, atau sastra.
3) Pemegang Hak Cipta adalah Pencipta sebagai Pemilik Hak Cipta, atau pihak yang menerima hak tersebut dari Pencipta, atau pihak lain yang menerima lebih lanjut hak dari pihak yang menerima hak tersebut.
4) Pengumuman adalah pembacaan, penyiaran, pameran, penjualan, pengedaran, atau penyebaran suatu ciptaan dengan menggunakan alat apapun, termasuk media internet, atau melakukan dengan cara apa pun sehingga suatu ciptaan dapat dibaca, didengar, atau dilihat orang lain.
5) Lisensi adalah izin yang diberikan oleh Pemegang Hak Cipta atau Pemegang Hak Terkait kepada pihak lain untuk mengumumkan dan/atau memperbanyak ciptaannya atau produk hak terkaitnya dengan persyaratan tertentu.

b. Hak Milik Industri

Hak milik industry terbagi atas 6 jenis, yaitu:

1) Paten

Paten merupakan hak eksklusif inventor atas invensi di bidang teknologi untuk selama waktu tertentu melaksanakan sendiri atau memberikan persetujuan kepada pihak lain untuk melaksanakan invensinya. Sedangkan invensi merupakan ide inventor yang dituangkan ke dalam suatu kegiatan pemecahan masalah yang spesifik di bidang teknologi, dapat berupa produk atau proses atau penyempurnaan dan pengembangan produk atau proses[178]. Contoh invensi yang dapat didaftarkan dari penemuan berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh Perguruan Tinggi adalah metode pembuatan vaksin dengan menggunakan telur sebagai bahan baku vaksin. Metode ini memiliki unsur kebaruan dengan menggunakan bahan baku halal berupa telur ayam.

2) Merek

Merek merupakan tanda yang dapat ditampilkan secara grafis berupa gambar, logo, nama, kata, huruf, angka, susunan warna, dalam bentuk 2 (dua) dimensi dan/atau 3 {tiga) dimensi, suara, hologram, atau kombinasi dari 2 (dua) atau lebih unsur

[178] Baskoro Suryo Banindro, *IMPLEMENTASI HAK KEKAYAAN INTELEKTUAL (Hak Cipta, Merek, Paten, Desain Industri) Seni Rupa, Kriya Dan Desain* (BP ISI Yogyakarta, 2015).

tersebut untuk membedakan barang dan/atau jasa yang diproduksi oleh orang atau badan hukum dalam kegiatan perdagangan barang dan/atau jasa[179].

3) Desain Industri

Desain industry berdasarkan Pasal 1 angka 1 Undang-Undang Desain Industri Nomor 31 Tahun 2000 merupakan suatu kreasi tentang bentuk, konfigurasi atau komposisi garis atau warna, atau garis dan warna, atau gabungan daripadanya yang berbentuk 3 dimensi atau 2 dimensi yang memberikan kesan estetis dan dapat diwujudkan dalam pola 3 dimensi atau 2 dimensi serta dapat dipakai untuk menghasilkan suatu produk, barang, komoditas industry atau kerajinan tangan.

4) Desain Tata Letak Sirkuit Terpadu

Berdasarkan Undang-Undang Desain Tata Letak Sirkuit Terpadu (DTLST) Nomor 32 Tahun 2000 Pasal 1 angka 1 yang dimaksud dengan DTLST atau seringkali disebut sebagai *IC (Integrated Circuits)*

[179] Sentosa Sembiring, *Prosedur Dan Tata Cara Memperoleh Hak Kekayaan Intelektual Di Bidang Hak Cipta Paten Dan Merek* (Yrama Widya, 2002).

merupakan kreasi berupa rancangan peletakan 3 dimensi dari berbagai elemen, sekurang-kurangnya 1 dari elemen tersebut adalah elemen aktif serta sebagian atau semua interkoneksi dalam suatu sirkuitterpadu dan peletakan 3 dimensi tersebut dimaksudkan untuk persiapan pembuatan sirkuit terpadu.Kekayaan Intelektual ini dapat dimanfaatkan oleh Perguruan Tinggi terutama fakultas Teknik.

5) Rahasia Dagang

Definisi Rahasia Dagang berdasarkan Undang-Undang Nomor 30 Tahun 2000 Tentang Rahasia Dagang adalah Informasi yang tidak diketahui oleh umum di bidang teknologi dan/atau bisnis, mempunyai nilai ekonomi karena berguna dalam kegiatan usaha dan dijaga kerahasiaanya oleh pemilik rahasia dagang yang meliputi metode produksi, metode pengolahan, metode penjualan atau informasi lain di bidang teknologi. Kekayaan Intelektual ini masih sebatas dimiliki oleh perusahaan-perusahaan besar dan sepertinya kurang bisa diaplikasikan di Perguruan Tinggi.

6) Perlindungan Varietas Tanaman

Menurut Undang-Undang Nomor 29 Tahun 2000 Tentang Perlindungan Varietas Tanaman Pasal 2 ayat 1 dan 2, definisi Perlindungan Varietas Tanaman adalah meliputi jenis atau spesies tanaman yang Baru, Unik, seragam, Stabil (BUSS) dan diberi nama.

C. PELUANG DAN TANTANGAN KOMERSIALI-SASI KEKAYAAN INTELEKTUAL DI PERGURUAN TINGGI

Setiap kegiatan yang menghasilkan cipta karya yang bermanfaat dan tentunya menggunakan kekayaan intelektual manusia akan menghasilkan produk-produk Kekayaan Intelektual yang dapat dilindungi dan dimanfaatkan baik dari sisi hak moral maupun hak ekonomi. Manusia secara individu maupun lembaga sebagai badan hukum memiliki kesempatan hak yang sama untuk menghasilkan kekayaan intelektual dan kemudian mendapatkan perlindungan dan memanfaatkan haknya. Perguruan Tinggi sebagaimana tercantum dalam Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2012 Pasal 1 Ayat 9 wajib menyelenggarakan Tridharma Perguruan Tinggi yaitu Pendidikan, Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat. Seluruh civitas akademika wajib dan bertanggung jawab dalam mewujudkan Tridharma tersebut. Output dari Tridharma Perguruan Tinggi sangat

berkaitan erat dengan Kekayaan Intelektual, karena melalui proses perwujudan ide dalam bentuk konkrit misal buku, diktat bahan ajar, produk hasil penelitian yang melalui proses Research and development dan lain sebagainya.

Perguruan tinggi dituntut untuk berperan serta meningkatkan daya saing bangsa dalam era persaingan. Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi (Dikti) pernah mencanangkan strategi HELTS yang merupakan kependekan dari *Higher Education Long Term Strategy* untuk jangka waktu 2003-2010. Strategi tersebut direalisasikan dalam bentuk 3 kebijakan yang esensinya adalah proses peningkatan kualitas, efektivitas, efisiensi serta produktititas yang berkesinambungan dalam pelaksanaan kegiatan akademik yang meliputi Tridharma Perguruan Tinggi. Ketiga bentuk kebijakan tersebut adalah:

1. Pemerataan dan Perluasan akses
2. Peningkatan mutu, relevansi dan daya saing
3. Penguatan tata kelola, akuntabilitas dan pencitraan publik

Sistem Kekayaan Intelektual merupakan sistem yang bersifat "universal" sehingga Perguruan Tinggi memiliki peluang yang sangat besar dalam memanfaatkan system tersebut. Sejalan dengan *Higher Education Long Term Strategy (HELTS)* maka diwajibkan perguruan tinggi di Indonesia menerapkan paradigma baru untuk meningkatkan daya saing bangsa berbasiskan kompetensi yang dimilikinya. Sistem Kekayaan Intelektual akan sangat

erat kaitannya dalam kegiatan tridharma perguruan tinggi, baik dalam bidang pengajaran, penelitian, maupun pengabdian pada masyarakat dalam berbagai tahapan pelaksanaannya mulai dari perencanaan sampai dengan evaluasinya. Oleh karena itu peran Perguruan Tinggi melaui Sumber Daya Manusia yang ada didalamnya atau insan perguruan tinggi dalam hal ini mahasiswa, peneliti, staf pengajar/dosen, teknisi, laboran dan karyawan lainnya dalam melakukan kegiatan akademiknya secara perlahan dan sistematis seyogyanya berubah menjadi orientasi yang lebih tajam dan memiliki prospek manfaat yang lebih berkualitas guna peningkatan daya saing[180].

Mahasiswa juga bisa berperan aktif dalam proses komersialisasi Kekayaan Intelektual, karena mahasiswa merupakan aspek terbesar yang dimiliki oleh Perguruan Tinggi. Mahasiswa wajib mengikuti kegiatan pengajaran baik yang bersifat teori ataupun praktek bahkan penelitian dan pengabdian pada masyarakat missal kegiatan wajib tersebut berupa Kuliah Kerja Nyata (KKN).

Banyaknya kekayaan intelektual yang dihasilkan perguruan tinggi tidak hanya dikaitkan dengan kegiatan akademik mahasiswa, namun juga dari dosen/staf pengajar/penelitinya. Kegiatan tridharma yang sampai saat ini melekat pada setiap individu dosen, memperkaya perguruan tinggi sebagai produsen kekayaan intelektual. Dari kegiatan pendidikan seorang staf pengajar dapat menghasilkan metode pengajaran, alat peraga, kurikulum,

[180] Dwi Suryahartati. *Pengelolaan dan Pemanfaatan Kekayaan Intelektual di Perguruan Tinggi*. (Jambi: Salim Media Indonesia, 2019).

buku ajar dan sebagainya. Demikian pula dari kegiatan penelitian dan pengabdian pada masyarakat.

Berikut contoh produk-produk terkait Kekayaan Intelektual yang dapat dihasilkan oleh Perguruan Tinggi:

Produk Perguruan Tinggi	Ruang Lingkup Kegiatan	Jenis KI
1. Bidang Pendidikan/Pengajaran		
a. Modul/Diktat/penuntun praktikum b. Buku/Textbook c. Software d. Model/simulasi e. Pola kebijakan rencana/Strategi	Pembuatan/penerbitan buku ajar, diktat, modul, penuntun praktikum yang digunakan sebagai bahan perkuliahan S1,S2 dan S3. Pembuatan software dan modul untuk managemen pendidikan dan pemanfaatan teknologi lainnya	Hak Cipta
2. Bidang Penelitian		
a. Pengembangan teknologi pengolahan sumber daya alam	Penemuan teknologi baru yang orisinil atau memiliki kebaruan.	Paten, Hak Cipta, Merek, PvT

b. Obat-obatan dan makanan tradisional c. Produk ramah lingkungan d. Alat-alat untuk peraga dalam Ilmu Falak	Penemuan proses pembuatan produk pertanian, produk dalam penentuan arah kiblat	dan Desain Industri
3. Bidang Pengabdian pada Masyarakat		
a. Panduan Penyuluhan dan pelayanan public b. Kiat Bisnis bagi pengusaha pemula c. Pengembangan media Falak d. Pengembangan teknologi tepat guna	Membuat panduan sederhana yang dapat dipahami oleh masyarakat pada umumnya	Hak Cipta, Paten, desain industry dan Rahasia Dagang

Tahun 2002 muncul Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2002 tentang Sisnas P3IPTEK yang berbagai perguruan tinggi, yang dapat dijadikan landasan tentang keberadaan Sentra Hak Kekayaan Intelektual (HKI) di Perguruan Tinggi dan Lembaga Litbang. Hal ini tertuang di dalam Pasal 13 di dalam Undang-Undang tersebut, bahwa :

(1) Pemerintah mendorong kerja sama antara semua unsur kelembagaan ilmu pengetahuan dan teknologi dalam pengembangan jaringan informasi ilmu pengetahuan dan teknologi.

(2) Perguruan tinggi dan lembaga litbang wajib mengusahakan penyebaran informasi hasil-hasil kegiatan penelitian dan pengembangan serta kekayaan intelektual yang dimiliki selama tidak mengurangi kepentingan perlindungan kekayaan intelektual.

(3) Dalam meningkatkan pengelolaan kekayaan intelektual, perguruan tinggi dan lembaga litbang wajib mengusahakan pembentukan sentra HKI sesuai dengan kapasitas dan kemampuannya.

(4) Setiap kekayaan intelektual dan hasil kegiatan penelitian, pengembangan, perekayasaan, dan inovasi yang dibiayai pemerintah dan/atau pemerintah daerah wajib dikelola dan dimanfaatkan dengan baik oleh perguruan tinggi, lembaga litbang, dan badan usaha yang melaksanakannya.

Selanjutnya di dalam bab Penjelasan pasal tersebut dinyatakan bahwa : Sentra HKI adalah unit kerja yang berfungsi mengelola dan mendayagunakan kekayaan intelektual, sekaligus sebagai pusat informasi dan pelayanan HKI. Keberadaan Sentra HKI atau unit

pengelola HKI di Perguruan Tinggi akan menjadi semakin penting apabila orientasi kegiatan tridharma sudah diarahkan ke sana oleh Perguruan Tinggi yang bersangkutan. Kerja keras dan komitmen tinggi dari sumber daya manusia Sentra HKI sangat diperlukan, mengingat masih rendahnya pengetahuan, pemahaman dan kepedulian masyarakat tentang sistem HKI. Selanjutnya program sosialisasi dan insentif lainnya untuk mendorong diimplementasikannya sistem HKI dari pemerintah hanya akan bermanfaat apabila Perguruan Tinggi memang bertekad kuat untuk melaksanakannya.

Pelaksanaan komersialisasi HKI pada Perguruan Tinggi dapat dilaksanakan dengan mekanisme alih teknologi sebagaimana disebutkan dalam PP Nomor 20 Tahun 2005 tentang Alih Teknologi Kekayaan Intelektual Pasal 20 adalah melalui lisensi, kerja sama, pelayanan jasa ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau publikasi. Mekanisme tersebut hanya berlaku untuk hasil penelitian dan pengembangan yang dibiayai sebagian atau seluruhnya oleh Pemerintah dan/atau Pemerintah Daerah.

Ketentuan pelaksanaan komersialisasi Kekayaan Intelektual melalui lisensi adalah penerima lisensi dari perguruan tinggi tidak dapat mengalihkan hak lisensi kepada pihak ketiga sebagaimana tercantum dalam Pasal 23 PP Nomor 20 Tahun 2005. Ketentuan lainnya dilandasi oleh peraturan yang berlaku. Kerja sama dalam rangka alih teknologi harus berprinsip pada keuntungan sinergis bagi semua pihak yang bekerja sama dan berdasarkan pada kompetensi inti yang dimiliki. Hal ini termaktub dalam

Pasal 26 PP Nomor 20 Tahun 2005 tentang Alih Teknologi Kekayaan Intelektual[181].

Kegiatan konsultasi, kontrak penelitian dan pengembangan, kontrak kajian, pendidikan dan/atau pelatihan dan bentuk-bentuk interaksi lainnya antara beberapa atau banyak pihak termasuk dalam mekanisme pelayanan jasa IPTEK. Dalam Peraturan Pemerintah tersbut selanjutnya dinyatakan bahwa pembiayaan alih teknologi dari KI/HKI milik Pemerintah dan/atau Pemerintah Daerah dibebankan kepada dan menjadi tanggung jawab penerima alih teknologi. Namun sesuai dengan peraturan yang berlaku, Pemerintah dan/atau Pemerintah Daerah pun juga dapat menanggung pembiayaan tersebut. Selain pihak-pihak tersebut, pihak lainpun dapat diikutsertakan dalam pembiayaan.

Salah satu terobosan yang dibuat oleh Tim Penyusun PP No.20/2005 adalah bahwa Perguruan Tinggi berhak menggunakan pendapatan yang diperolehnya dari hasil alih teknologi kekayaan intelektual serta hasil kegiatan penelitian dan pengembangan milik Pemerintah dan/atau Pemerintah Daerah (Pasal 38). Sesuai dengan penjelasan sebelumnya tentang sifat dan mekanisme alih teknologi, maka pendapatan di sini adalah pendapatan dari hasil lisensi, kerja sama, pelayanan jasa iptek dan publikasi, termasuk didalamnya royalti atau bentuk imbalan lainya. Pendapatan tersebut dapat digunakan

[181] Insan Budi Maulana, dkk. Pengantar (Akta) Perjanjian Hak Kekayaan Intelektual untuk Notaris dan Konsultan HKI. (Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2021)

langsung oleh Perguruan Tinggi tanpa harus menyetor terlebih dahulu ke Pemerintah, dalam hal ini Departemen Keuangan.

Hal di atas merupakan hal baru dan "angin segar" bagi Perguruan Tinggi serta dapat memotivasi para mahasiswa dan peneliti/staf pengajar untuk mengahsilkan karya-karya inventif dan inovatif. Secara khusus dinyatakan bahwa pendapatan dari hasil alih teknologi dapat langsung digunakan untuk:

a. meningkatkan anggaran penelitian dan pengembangan
b. memberikan insentif untuk meningkatkan motivasi dan kemampuan
c. memperkuat kemampuan pengelolaan dan alih teknologi KI/HKI
d. melakukan investasi untuk memperkuat sumber daya IPTEK yang dimiliki
e. meningkatkan kualitas dan memperluas jangkauan alih teknologi
f. memperluas jaringan kerja.

Hal-hal yang diungkapkan di atas dan dilandasi oleh PP 20/2005, sekali lagi perlu ditekankan, berlaku untuk KI/HKI milik Pemerintah dan/atau Pemerintah Daerah karena dibiayai sebagian atau seluruhnya oleh Pemerintah dan/atau Pemerintah Daerah. Untuk KI/HKI yang dihasilkan dari kegiatan penelitian dan pengembangan yang melibatkan biaya pihak lain, selain Pemerintah dan/atau Pemerintah Daerah, misal

perusahaan, maka pemanfaatannya disesuaikan dengan perjanjian/kesepakatan sebelumnya.

D. KESIMPULAN

Berdasarkan pemaparan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa Perguruan Tinggi merupakan lembaga yang sangat erat kaitannya dengan Kekayaan Intelektual dan berpotensi untuk meng-komersialisasikan Kekayaan Intelektual yang dihasilkan. Kekayaan intelektual tersebut tidak hanya dikaitkan dengan kegiatan akademik mahasiswa, namun juga dari dosen/staf pengajar/penelitinya terutama dalam kegiatan tridharma yang sampai saat ini melekat pada setiap individu dosen akan semakin memperkaya perguruan tinggi sebagai produsen Kekayaan Intelektual baik dalam hal hak moral maupun hak ekonomi

Pelaksanaan komersialisasi HKI pada Perguruan Tinggi dapat dilaksanakan melalui sentra HKI dengan mekanisme yang dapat ditempuh dalam pelaksanaan alih teknologi menurut PP Nomor 20 Tahun 2005 tentang Alih Teknologi Kekayaan Intelektual Pasal 20 melalui lisensi, kerja sama, pelayanan jasa ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau publikasi.

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Atsar, *Mengenal Lebih Dekat Hukum Hak Kekayaan Intelektual* (Deepublish, 2018), 19.

Akhmad Munawar and Taufik Effendy, "Upaya Penegakan Hukum Pelanggaran Hak Cipta Menurut Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 Tentang Hak Cipta," *Al-Adl: Jurnal Hukum* 8, no. 2 (2016).

Baskoro Suryo Banindro, *IMPLEMENTASI HAK KEKAYAAN INTELEKTUAL (Hak Cipta, Merek, Paten, Desain Industri) Seni Rupa, Kriya Dan Desain* (BP ISI Yogyakarta, 2015).

Denny Kusmawan, "Perlindungan Hak Cipta Atas Buku," *Perspektif* 19, no. 2 (2014): 137–43.

Dwi Suryahartati. *Pengelolaan dan Pemanfaatan Kekayaan Intelektual di Perguruan Tinggi*. (Jambi: Salim Media Indonesia, 2019).

Insan Budi Maulana, dkk. Pengantar (Akta) Perjanjian Hak Kekayaan Intelektual untuk Notaris dan Konsultan HKI. (Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2021)

Kholis Roisah, "Konsep Hukum Hak Kekayaan Intelektual: Sejarah, Pengertian Dan Filosofi Pengakuan HKI Dari Masa Ke Masa," 2015, *eprints.undip.ac.id*.

Oksidelfa Yanto et al., "Sosialisasi Kekayaan Intelektual Guna Menumbuhkembangkan Usaha Dalam Rangka Menghadapi Persaingan Global Pada Revolusi 4.0," *Abdi Laksana: Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat* 1, no. 2 (2020).

Sentosa Sembiring, *Prosedur Dan Tata Cara Memperoleh Hak Kekayaan Intelektual Di Bidang Hak Cipta Paten Dan Merek* (Yrama Widya, 2002).

Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 Tentang Hak Cipta

Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2016 Tentang Paten

Undang-Undang Nomor 31 Tahun 2000 Tentang Desain Industri

Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2016 Tentang Merek dan Indikasi Geografis

Undang-Undang Nomor 30 Tahun 2000 Tentang Rahasia Dagang

Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2000 Tentang Desain Tata Letak Sirkuit Terpadu

Undang-Undang Nomor 29 Tahun 2000 Tentang Perlindungan Varietas Tanaman

KAJIAN NORMATIF SERTIFIKASI HALAL DAN REGULASI JAMINAN PRODUK HALAL DI INDONESIA

Anis Fittria, M.S.I

anisfittria@walisongo.ac.id

A. Pendahuluan

Bagi seorang muslim halal adalah sebuah keharusan, prinsip halal menjadi dasar dalam kehidupan sehari-hari. Makanan yang dikonsumsi oleh masyarakat haruslah halal dan tentunya tidak berbahaya bagi kesehatan manusia. Makanan sebagai kebutuhan pokok yang dibutuhkan manusia selain udara dan air.[182] Allah berfirman dalam Qs. Al-Baqarah ayat 168 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ۚ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ

Yang artinya, *"Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan; karena sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu*."(Q.S. 2 [Al-Baqarah]: 168).

Allah telah memerintahkan kepada umatnya untuk memakan makanan yang halal. Makanan dari apa yang ada

[182] Anton Setiawan Honggowibowo, "Sistem Pakar Diagnosa Penyakit Tanaman Padi Berbasis Web Dengan Forward Dan Backward Chaining," *Telkomnika* 7, no. 3 (2009): 187.

di bumi, baik dari hewan, tumbuh-tumbuhan maupun pohon-pohonan yang diperoleh dengan cara halal serta memiliki kandungan baik bagi kesehatan.

Berdasarkan data Direktorat Jenderal Kependudukan dan Pencatatan Sipil (Dukcapil), pada Juni 2021 jumlah penduduk Indonesia sebanyak 272,23. Dari jumlah tersebut, sebanyak 236,53 juta jiwa (86,88%) beragama Islam. Sebagai Negara yang memiliki penduduk mayoritas beragama Islam, kita dianjurkan untuk memakan makanan yang halal dan *thoyyib,* artinya kita harus makan makanan sesuai dengan syariat Islam dan tidak merusak kesehatan.

Dalam menetapkan produk yang akan dikonsumsi konsumen muslim senantiasa memperhatikan dua hal pokok, yaitu kehalalan produk menurut syariat Islam dan keamanan produk yang sesuai dengan standar kesehatan. Hal ini menunjukan begitu pentingnya kehalalan. Walaupun secara spesifikasi Islam tidak menunjukan adanya perintah untuk memberi label halal pada produk, akan tetapi ini merupakan konstruksi *ijtihady* yang menjadi mutlak adanya.[183]

Industri halal memiliki peluang yang sangat besar untuk terus berkembang, terlebih pada masa pandemi *covid-19*. Menurut laporan dari *State of The Global Islamic Report (2019)*, ada sekitar 1,8 miliar penduduk muslim yang menjadi konsumen industri halal. Industri halal memang memiliki peran strategis dalam menumbuhkan

[183] Devid Frastiawan et al., "Dinamika Regulasi Sertifikasi Halal Di Indonesia," *JESI (Jurnal Ekonomi Syariah Indonesia)* 10, no. 1 (2020): 37–45.

perekonomian, namun sangat disayangkan bahwa potensi industri halal yang dimiliki Indonesia belum tergarap sepenuhnya. Data di lapangan menunjukan masih sedikit *output* industri halal yang terdapat di Indonesia. Berdasarkan penilaian yang tercantum pada *State of The Global Islamic Reposrt (2019)*, Indonesia hanya menempati peringkat ke-5 dalam kategori Top 15 *Global Islamic Economy Indicator*.[184]

Regulasi sangat diperlukan sebagai standar kualitas dan perilaku yang diterima oleh masyarakat dengan tujuan untuk melindungi kepentingan umum, oleh karena itu untuk menjamin keberadaan produk halal Pemerintah kemudian mengeluarkan Undang-undang No. 33 tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal yang selanjutnya disingkat dengan UUJPH. Penyelenggaraan JPH ini memberikan kenyamanan, keamanan, keselamatan, dan kepastian ketersediaan Produk Halal bagi masyarakat dalam mengonsumsi dan menggunakan produk serta meningkatkan nilai tambah bagi pelaku usaha dalam memproduksi dan menjual Produk Halal.[185] Lahirnya Undang-undang JPH ini semakin mempertegas betapa mendesaknya persoalan halal-haram di Indonesia. Undang-Undang ini juga menjadi peraturan perundang-undangan paling kongrit dan komprehensif mengenai sertifikasi

[184] Muhammad Anwar Fathoni, "Potret Industri Halal Indonesia: Peluang Dan Tantangan," *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam* 6, no. 3 (2020): 428–35.

[185] R. Indonesia, "Undang-Undang No. 34 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal," *Lembaran Negara RI Tahun*, 2014.

produk halal, karena memang merupakan UU khusus mengenai masalah kehalalan, keluarnya UU ini dapat dikatakan sebagai era baru penanganan sertifikasi halal di Indonesia.[186]

Pasca berlakunya Undang-Undang No. 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk halal, sistem prosedur dan registrasi sertifikasi halal yang semula bersifat sukarela *(voluntary*) menjadi wajib (*mandatory*). Kewajiban sertifikat halal ini tertuang dalam Pasal 4 UU JPH yaitu, *"Produk yang masuk, beredar, dan diperdagangkan di wilayah indonesia wajib bersetifikat halal"*. UUJPH juga melahirkan badan baru yaitu Badan penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH) di bawah Kementerian Agama. Dengan adanya BPJPH diharapkan mampu memberikan perlindungan dan menjamin kepastian hukum yang menjamin kehalalan produk yang beredar ditengah masyarakat, bahwa produk tersebut telah benar-benar aman untuk dikonsumsi oleh masyarakat muslim khususnya.

Di Indonesia jumlah sertifikasi halal masih tergolong rendah. Data dari Lembaga Pengkajian Pangan Obat-obatan dan Kosmetika (LPPOM MUI) tahun 2019, jumlah sertifikasi halal baru 15.595 produk dari 274.796 jumlah produk yang ada di Indonesia. UUJPH sudah ada sejak tahun 2014, sehingga dapat diartikan kehadiran UUJPH belum efektif untuk meningkatkan kesadaran sertifikasi halal bagi Usaha Mikro Kecil dan Menengah (UMKM).

[186] Tubagus Yudi Muhtadi, "Perbandingan Mekanisme Sertifikasi Produk Halal Antara Indonesia Dengan Malaysia," *Pelita: Jurnal Penelitian Dan Karya Ilmiah*, 2020, 32–43.

Sertifikasi halal memiliki banyak manfaat bagi pelaku usaha. Muti Arintawati, Wakil Direktur Lembaga LPPOM MUI menyebutkan bahwa Sertifikat halal dapat meningkatkan daya saing produk UMKM, selain itu manfaat lain dari sertifikasi halal diantaranya, sebagai pertanggungjawaban terhadap konsumen muslim, meningkatkan kepercayaan terhadap consume, sebagai alat pemasaran dan mampu meningkatkan citra dan pelaku usaha memperluas area jaringan pemasaran, memberi keuntungan produsen dengan meningkatkan daya saing, produksi, dan penjualan.[187]

Implementasi Jaminan Produk Halal memang memerlukan kolaborasi dan sinergi dari berbagai pemangku kepentingan halal, begitu juga dengan dukungan pemerintah. Dari latar belakang tersebut, penulis tertarik untuk meneliti lebih lanjut bagaimana.Kajian Normatif Sertifikasi Halal Dan Regulasi Jaminan Produk Halal Di Indonesia.

B. Metode

Jenis penelitian yang dilakukan oleh penulis yaitu penelitian pustaka *(library research)* yang bersifat kualitatif, dengan deskriptif analitik. Penelitian ini menggunakan pendekatan penelitian yuridis normative terhadap sertifikasi halal dan Regulasi Jaminan Produk

[187] Muhammad Ibnu, "Label: Antara Spiritualis Bisnis Dan Komoditas Agama," *Malang: Madani*, 2014.

Halal di Indonesia tepatnya pada Undang-undang Nomor 33 tahun 2014 seklaigus sebagai bahan primer.

Bahan sekunder dalam penelitian ini adalah buku-buku, penelitian terdahulu, dan dokumen yang terkait dengan pendidikan pra nikah, serta sumber-sumber lain yang masih berhubungan. Data yang diperoleh kemudian diklarifikasi dan dianalisis dengan konsep dan referensi yang ada, adapun metode analisis data dilakukan adalah melalui tiga tahap; reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan.

C. Pembahasan

Sertifikasi Halal

1. Pengertian Sertifikasi Halal

Sertifikasi halal adalah proses untuk mendapatkan sertifikat halal dengan melalui beberapa tahapan pemeriksaan untuk membuktikan bahwa bahan baku, proses produksi, dan sistem jaminan halal produk pada suatu perusahaan sudah sesuai dengan standar yang ditetapkan (LPPOM MUI, 2008). Sertifikasi dilakukan dengan melakukan serangkaian pemeriksaan yang dilakukan oleh auditor halal yang berkompeten dibidangnya untuk kemudian ditetapkan status kehalalannya sehingga tercipta suatu fatwa tertulis yang menyatakan kehalalan produk dalam bentuk sertifikat halal.[188] Dalam laman *goukm.id* djelaskan bahwa

[188] Hayyun Durrotul Faridah, "Sertifikasi Halal Di Indonesia: Sejarah, Perkembangan, Dan Implementasi."

sertifikasi halal merupakan sertifikat yang memberikan tanda bukti bahwa produk yang diperjualberlikan telah memenuhi syarat kehalalan yang ditetapkan oleh fatwa MUI.[189]

Merujuk pada Undang-undang Jaminan Produk Halal, sertifikat halal adalah pengakuan kehalalan suatu produk yang dikeluarkan oleh BPJPH berdasarkan fatwa halal tertulis yang dikeluarkan oleh MUI. Dengan adanya sertifikat halal, pelaku usaha dapat mencantumkan label halal MUI pada kemasan produknya sebagai tanda bahwa produk tersebut telah berstatus halal. Dengan demikian, sertifikasi dan labelisasi menjadi dua hal yang saling berkaitan, karena sertifikat halal menjadi syarat dalam pencantuman logo halal. Yang artinya, secara hukum pelaku usaha tidak diperkenankan mencantumkan label halal sebelum memenuhi prosedur yang berlaku.

Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH) Kementerian Agama menegaskan bahwa sertifikat halal bukan sekedar formalitas administratif yang harus dipenuhi oleh pelaku usaha, tetapi menjadi standar yang diberlakukan pada produk sesuai dengan ketentuan regulasi. Dapat penulis simpulkan, dengan mendaftarkan sertifikasi halal ini menjadi sebuah *statmen* bagi pelaku usaha dalam memberikan Jaminan halal kepada calon konsumennya.

[189] Savira Tavana Dewi, "Seberapa Besar Manfaat Mempunyai Sertifikasi Halal/ Berikut Beberapa Manfaat Sertifikat Halal Bagi Produsen Dan Konsumen," n.d., https://goukm.id/manfaat-sertifikasi-halal/.

2. Manfaat Sertifikasi Halal

Sertifikat halal tidak hanya memberi perlindungan hukum hak-hak konsumen muslim terhadap produk yang tidak halal, tapi juga meningkatkan nilai jual produk pelaku usaha, karena kosnumen tidak akan ragu-ragu lagi untuk membeli produk yang diperdagangkan pelaku usaha. Logo sertifikat halal memberikan kepastian kepada konsumen mulsim bahwa produk tersebut halal sesuai syariat Islam.[190] Label halal juga memberikan keuntungan ekonomis bagi produsen diantaranya:

a) Dapat meningkatkan kepercayaan konsumen karena terjamin kehalalannya
b) Memiliki USP (*Unique Selling Point)*
c) Mampu menembus *global halal market*
d) Meningkatkan marketability produk di pasar
e) Investasi yang murah jika dibandingkan dengan pertumbuhan *revenue* yang dapat dicapai (Nahrowi & Rahman, 2014).

Fungsi sertifikat halal dapat dilihat dari dua perpektif, yakni perspektif konsumen dan produsen. Perspektif konsumen, sertifikat halal memiliki fungsi antara lain:[191] ***Pertama,*** terlindungnya konsumen muslim dari mengkonsumsi pangan, obat-obatan, dan kosmetika yang tidak halal. ***Kedua,*** secara kejiwaan perasaan hati dan batin konsumen akan tenang. ***Ketiga,***

[190] Syafrida, "Sertifikat Halal Pada Produk Makanan dan Minuman Memberi Perlindungan dan Kepastian Hukum Hak-Hak Konsumen Muslim."
[191] Hidayatullah, "Sertifikasi Dan Labelisasi Halal Pada Makanan Dalam Perspektif Hukum Islam (Perspektif Ayat Ahkam)."

mempertahankan jiwa dan raga dari keterpurukan akibat produk haram**.** ***Keempat***, akan memberikan kepastian dan perlindungan hukum. Sedangkan dalam perspektif produsen, sertifikat halal berfungsi:

a) Sebagai pertanggungjawaban produsen kepada konsumen muslim, mengingat masalah halal merupakan bagian dari prinsip hidup muslim
b) Meningkatkan kepercayaan dan kepuasan konsumen
c) Meningkatkan citra dan daya saing perusahaan
d) Sebagai alat pemasaran serta untuk memperluas area jaringan pemasaran
e) Memberi keuntungan pada produsen dengan meningkatkan daya saing dan omset produksi penjualan.

Undang-Undang mengenai Jaminan Produk Halal akan mendorong daya saing produk nasional, mengingat pangsa pasar terbesar bagi para pelaku usaha adalah masyarakat muslim, bahkan untuk ekspor ke negara muslim di dunia.[192] Disebutkan juga bahwa keuntungan dari sertifikasi halal bukan hanya untuk perlindungan konsumen muslim tetapi juga persaingan usaha dan peningkatan pangsa pasar. Jaminan sertifikasi halal produk juga dapat menjadi nilai tambah dan daya saing di dalam maupun luar negri, serta memberikan keuntungan dengan adanya timbal balik dalam

[192] Sekretaris DPR RI, "Naskah Akademik Rancangan Undang-Undang Jaminan Produk Halal,"

perdagangan produk halal internasional. Artinya, antara konsumen diberikan kepastian jaminan produk halal dan pelaku usaha juga mendapatkan omset penjualan.[193]

Jika dilihat, baik dari sisi produsen maupun konsumen, keduanya sama-sama memiliki manfaat yang cukup kuat dari hadirnya sertifikasi halal. Pengajuan sertfikasi halal menjadi langkah itikad baik oleh pelaku usaha, juga sebagai etika bisnis yang seharusnya dimiliki pelaku usaha.

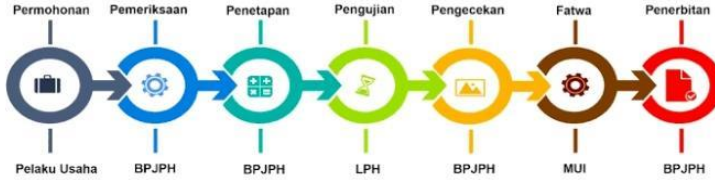
3. Prosedur Sertifikasi Halal

Pasca diberlakukannya Undang-undang Jaminan Produk Halal, kewajiban sertifikasi halal ini berlaku mulai pada tanggal 17 Oktober 2019 sampai dengan 17 Oktober 2024. Dalam menegakan kewajiban penerapan sertifkasi halal, UUJPH juga telah menjamin dengan mengatur ketentuan pidana, baik itu sanksi pidana penjara maupun sanksi administratif atau sanksi denda terhadap pelaku usaha yang tidak mematuhi, menjamin penegakan hukum JPH, dan tidak menjaga kehalalan produk. Adapun Alur proses sertifikasi halal yaitu sebagai berikut:[194]

[193] Bramma Aji Putra, "Kakanwil Jelaskan Urgensi Jaminan Sertifikasi Produk Halal Pada Usaha Mikro," n.d., https://diy.kemenag.go.id/9031-kakanwil;jelaskan-urgensi-jaminan-sertifikasi-produk-halal-pada-usaha-mikro.html.

[194] Menteri Agama Republik Indonesia, "Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 26 Tahun 2019 Tentang Penyelenggaraan Jaminan Produk Halal," *Tambahan Lembaran Negara RI Tahun*, 2019.

Gambar 2.2



Alur Proses Sertifikasi Halal

Sumber *: Halal.go.id*

Keterangan gambar:

1. Pelaku usaha melakukan permohonan sertifikasi halal kepada BJPJH dilengkapi dengan dokumen sebagai berikut:
   a) Data pelaku usaha
      Nomor Induk Berusaha (NIB, jika tidak memiliki NIB dapat dibuktikan dengan surat izin usaha lainnya (NPWP, SIUP, IUMK, IUI, NKV).
   b) Nama dan jenis produk
      Nama dan jenis produk harus sesuai dengan nama dan jenis produk yang akan disertifikasi halal.
   c) Daftar produk dan bahan yang digunakan
      Merupakan produk dan bahan halal yang dibuktikan dengan sertifikat halal (tidak diperlukan bagi bahan yang berasal dari alam tanpa melalui proses pengolahan, atau dikategorikan tidak berisiko mengandung bahan yang diharamkan)
   d) Pengolahan produk

Dokumen proses pengolahan produk memuat keterangan Pembelian, penerimaan, penyimpanan bahan baku yang digunakan, pengolahan, pengemasan, penyimpanan produk jadi distribusi

e) Dokumen sistem jaminan produk halal
Suatu sistem manajemen yang disusun, diterapkan dan dipelihara oleh perusahaan pemegang sertifikat halal untuk menjaga kesinambungan proses produksi halal.

2. BPJPH memeriksa kelengkapan dokumen selama maskimal 10 hari kerja, jika pemohon tidak melengkapi dokumen permohonan sertifikat halal dinyatakan ditolak.

3) Setelah dokumen dinyatakan lengkap kemudian BPJPH menetapkan Lembaga Pemeriksa Halal dalam waktu 5 hari kerja

4) LPH memeriksa dan menguji kehalalan produk selama-lamanya yang dilakukan oleh Auditor Halal, pemeriksaan atau pengujian meliputi keabsahan dokumen dan pemeriksaan produk (pemeriksaan produk ini dilakukan di lokasi usaha pada saat proses produksi, jika terdapat bahan yang diragukan kehalalannya, pemeriksaan produk dapat dilakukan pengujian di laboratorium yang terakreditasi). Tahap ini dilakukan dalam jangka waktu paling lama 40 hari sejak penetapan LPH diterbitkan oleh BPJPH. Hasil pemeriksaan atau pengujian tersebut kemudian

dilaporkan ke BPJPH, berupa dokumen yang meliputi;

a) Produk dan bahan yang digunakan
b) PPH
c) Hasil annalisis dan/atau spesifikasi bahan
d) Berita acara pemeriksaan

5) BPJPH melakukan pemeriksaan kelengkapan dokumen tersebut dalam jangka waktu paling lama 2 hari kerja sejak diterima oleh BPJPH. Jika telah memenuhi syarat, BPJPH menyampaikan hasil pemeriksaan kelengkapan dokumen kepada MUI dalam jangka waktu paling lama 3 hari kerja sejak dokumen tersebut dinyatakan telah memenuhi syarat.

6) MUI menetapkan kehalalan produk melalui sidang fatwa halal dengan jangka waktu maksimal 30 hari kerja sejak hasil pemeriksaan kelengkapan dokumen dari BPJPH diterima MUI.

7) Kemudian BPJPH menerbitkan sertifikat halal dalam waktu 7 hari kerja sejak keputusan peentapan kehalalan produk dari MUI diterima BPJPH.[195]

4. Masa Berlaku dan Perpanjangan Sertifikat Halal

Merujuk Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal Pasal 42, yaitu *"Sertifikat halal berlaku selama empat tahun sejak diterbitkan oleh BPJPH, kecuali terdapat perubahan komposisi bahan".*

[195] *Ibid.*

Dalam Peraturan Pemerintah Nomor 39 Tahun 2021 pasal 118 disebutkan bahwa kerja sama BPJPH dengan MUI dilakukan dalam hal penetapan kehalalan produk, yang diterbitkan MUI dalam bentuk keputusan penetapan kehalalan produk. Berdasarkan hal ini, sesuai Kep-49/DHN-MUI/V/2021 tentang Perubahan Waktu Berlakunya Ketetapan Halal Majelis Ulama Indonesia, masa berlaku ketetapan halal menjadi empat tahun dari sebelumnya dua tahun. Pasca berlakunya Undang-Undang Jaminan Produk Halal, sertifikat halal yang semula berlaku dua tahun, kini menjadi empat tahun.

Sertifikat halal wajib di perpanjang oleh pelaku usaha dengan mengajukan pembaruan sertifikat halal paling lambat tiga bulan sebelum masa berlaku sertifikat halal berakhir. Adapun mekanisme pembaruan sertifikat halal berdasarkan Peraturan Menteri Agama RI Nomor 26 Tahun 2019 Tentang Penyelenggaraan Jaminan Produk Halal, yaitu:

a) Pelaku usaha mengajukan permohonan tertulis dalam Bahasa Indonesia kepada BPJPH yang dilengkapi dengan dokumen sebagai berikut:
   1) Salinan sertifikat halal
   2) Surat pernyataan yang menerangkan produk yang didaftarkan tidak mengalami perubahan dengan diberi materai
b) Jika terdapat perubahan komposisi bahan dalam produk, wajib dilaporkan oleh pelaku usaha kepada BPJPH dengan melampirkan dokumen perubahan komposisi bahan dan salinan sertifikat halal atas bahan

yang diubah (jika bahan yang diubah tidak memiliki sertifikat halal, pelaku usaha mengajukan permohonan pembaruan sertifikat halal pada produk kepada BPJPH.

c) Biaya sertifikat halal terdiri atas
1) Biaya pengajuan permohonan sertifikat halal
2) Biaya pemeriksa dan/atau pengujian kehalalan produk
3) Biaya pengkajian ilmiah terhadap hasil pemeriksa dan/atau pengujian kehalalan produk
4) Biaya pelaksanaan sidang fatwa halal
5) Biaya penerbitan sertifikat.

Regulasi Jaminan Produk Halal di Indonesia

1. Urgensi Undang-Undang Jaminan Produk Halal

Regulasi Jaminan Produk Halal di Indonesia salah satunya termaktub dalam Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal. Secara yuridis, negara telah mengatur persoalan label halal melalui peraturan perundang-undangan. Namun senyatanya, aturan-aturan tersebut masih belum sepenuhnya ditaati oleh kalangan pelaku usaha. Sebagian besar produk yang beredar hanya mencantumkan label halal namun belum memiliki sertifikat halal. Banyak pelaku usaha makanan yang secara pribadi menempelkan tulisan halal tanpa seizin MUI. Atas adanya faktor tersebut, MUI meminta masyarakat sebagai konsumen harus teliti.[196]

[196] Rahmah Maulida, "Urgensi Regulasi Dan Edukasi Produk Halal Bagi Konsumen," *Justicia Islamica*, vol. 10, no. 2, 2013.

Selama ini masih cukup banyak produk yang tidak berlabel halal menghantui masyarakat. Adanya UU Jaminan Produk Halal akan semakin memberikan kepastian untuk umat Islam yang jumlahnya lebih dari 87%. Halal thayib sangat perlu untuk diinformasikan secara efektif dan operasional kepada masyarakat diserta dengan tercukupinya sarana prasarana. Salah satu sarana penting untuk mengawal doktrin halal di maksud untuk adalah hadirnya pranata hukum yang mapan, sentral, humanis, progresif, akomodatif, yakni Undang-undang Jaminan Produk Halal.[197] Kehalalan produk makanan, minuman, obat dan kosmetika serta produk halal lainnya bukan saja menjadi masalah internal Umat islam tetapi sudah masuk pada sistem produksi dan perdagangan internasional.[198]

Upaya pengawasan dan penegakan hukum sertifikasi produk halal juga ditemukan mengalami banyak hambatan. Diantaranya hambatan yang muncul dari faktor-faktor berikut:[199]

a) Perangkat Hukum

   Belum adanya pranata hukum, badan penegak hukum yang linier dengan institusi pengelola sertifikasi, dan pranata hukum perlindungan auditor. Untuk menjamin adanya kepastian hukum dan perlindungan terhadap hak konsumen dan produsen, perlu adanya regulasi jaminan

---

[197] K N Sofyan Hasan, *Sertifikasi Halal Dalam Hukum Positif: Regulasi Dan Implementasi Di Indonesia*, (*Yogyakarta: Aswaja Pressindo* Aswaja Pressindo, 2014).

[198] Mashudi, "Dari *Voluntary* Menuju *Mandatory* (Sebuah Mimpi Indah Lahirnya Undang-Undang Jaminan Produk Halal), *IQTISAD*, vol 1, no. 1, 2013.

[199] *Ibid.*

produk halal yang dikeluarkan oleh pemerintah yang bersifat pasti.

b) Sikap Mental Produsen
   Kecenderungan Sebagian produsen melakukan tindakan penyelewengan adalah dengan cara menempelkan label halal kemasan produknya, padahal produk tersebut belum disertifikasi halal oleh MUI. Hal ini dapat diartikan bahwa label halal menempati posisi strategis dalam Teknik marketing sebuah industri pangan.
c) Sikap Mental Konsumen
   Terbatasnya akses informasi yang benar dan jelas tentang kehalalan sebuah produk, menjadikan konsumen bersikap apatis terhadap sertifikasi atau labelisasi halal. Sikap inilah yang berpotensi menghalangi upaya pengawasan dan penegakan hukum sertifikasi halal.

Sehubungan dengan pentingnya Undang-Undang yang mengatur kehalalan suatu produk pangan yang merupakan kebutuhan dasar manusia yang paling utama dan pemenuhannya merupakan bagian dari hak asasi manusia yang dijamin di dalam Undang-undang Dasar Negara Republik Indoensia Tahun 1945 sebagai komponen dasar untuk mewujudkan sumber daya manusia yang berkualitas. Beberapa faktor penyebab yang dipandang penting untuk wujudnya Undang-Undang tentang Jaminan Produk Halal, antara lain adalah:[200]

[200] "Naskah Akademik Rancangan Undang-Undang Jaminan Produk Halal".

1) Berbagai peraturan perundang-undangan yang ada, yang mengatur atau berkaitan dengan produk halal, belum memberikan kepastian hukum dan jaminan hukum bagi konsumen muslim untuk dapat mengkonsumsi atau menggunakan produk halal. Peraturan perundang-undangan tersebut juga baru mengatur kehalalan produk sepanjang mengenai pangan, belum mengatur produk yang meliputi makanan, minuman, obat, kosmetika, produk kimia biologis dan rekayasa genetik.
2) Tidak adanya kepastian hukum mengenai institusi mana yang merefleksikan keterlibatan negara secara jelas di dalam jaminan produk halal. Sistem yang sekarang belum memberikan kepastian mengenai wewenang tugas, dan fungsi mengenai atau dalam kaitannya dengan jaminan produk halal, termasuk koordinasinya. Dalam teori hukum, Fatwa Majelis Ulama Indonesia masih diragukan posisi hukum (*legal standing*) nya, dan sistem yang ada belum memberikan jawaban tentang bagaimana menjadikan Fatwa Majelis Ulama Indonesia sebagai hukum nasional.
3) Produksi dan peredaran produk di pasar domestic semakin sulit dikontrol akibat meningkatnya teknologi pangan, rekayasan genetika, bioteknologi, dan proses kimia biologis.

4) Produk halal Indonesia belum memiliki standar dan tanda halal resmi (standar halal nasional) yang ditetapkan oleh pemerintah sebagaimana di Singapura, Amerika Serikat, dan Malaysia. Pelaku usaha menetapkan tanda halal sendiri sesuai selera masing-masing yang mengakibatkan

terjadinya berbagai pemalsuan tanda halal, yang sulit ditindak.

5) Sistem informasi produk halal sebagai pedoman pelaku usaha dan masyarakat tidak memadai dan belum sesuai dengan tingkat pengetahuan dan kebutuhan masyarakat tentang produk-produk yang halal.

Untuk memberikan payung hukum yang lebih kuat terhadap kepastian hukum terhadap kehalalan suatu produk, akhirnya pada tanggal 17 Oktober 2014 Rancangan Undang-undang Jaminan Produk Halal dilakukan pengesahan, kemudian pemberlakuan Undang-undang Jaminan Produk Halal ini pada tanggal 17 Oktober 2019. Dengan diberlakukannya Undang-undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal, sifat sertifikasi halal berubah menjadi *mandatory*, BPJPH sebagai regulator, MUI sebagai pemberi fatwa, dan LPH (Lembaga Pemeriksaan Kehalalan Produk). Merujuk Undang-Undang Nomor 34 Tahun 2014 Tentang Produk Jaminan Halal, penyelenggaran Jaminan Produk Halal ini bertujuan untuk memberikan kenyamanan, keamanan, keselamatan, dan kepastian ketersediaan produk halal bagi masyarakat dalam mengonsumsi dan menggunakan produk serta meningkatkan nilai tambah bagi pelaku usaha untuk memproduksi dan menjual produk halal.[201]

[201] "Undang-Undang No. 34 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal."

2. Perbedaan Wewenang Sertifikasi Halal Sebelum dan Sesudah UUJPH

Pada awalnya Lembaga yang terlibat dalam sertifikasi halal terdiri dari (1) MUI melalui Komisi Fatwa sebagai pemberi fatwa dan sertifikat halal, (2) LPPOM MUI sebagai pemeriksa kehalalan produk mulai dari bahan baku sampai proses produksi, (3) BPOM sebagai pemberi izin dalam pemasangan label halal, (4) Kementerian Agama sebagai pembuat kebijakan dan melakukan sosialisasi kepada masyarakat.[202]

Setelah adanya Undang-Undang Jaminan Produk Halal, maka terdapat beberapa perubahan terkait Lembaga yang terlibat dalam sertifikasi, yaitu:

(1) Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH) sebagai lembaga utama yang berwenang dalam proses sertifikasi halal
(2) Lembaga Pemeriksa Halal sebagai Lembaga yang melakukan auit atau pemeriksaan produk halal
(3) MUI tetap sebagai pemberi fatwa, namun tidak berwenang penuh dalam proses sertifikasi halal (4) MUI dan BPJPH Bersama-sama melakukan sertifikasi terhadap auditor halal dan akreditasi LPH.

[202] Hayyun Durrotul Faridah, "Sertifikasi Halal Di Indonesia: Sejarah, Perkembangan, Dan Implementasi," *Undang-Undang Republik Indonesia No. 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal (UU Halal) Menyatakan Bahwa Semua Produk Yang Beredar Di Indonesia Harus Bersertifikasi Halal. Undang-Undang Ini Mulai Diterapkan Secara Resmi Dan Bertahap Pada 17 Oktober 201*, n.d., 68.

Berikut adalah perbedaan sertifikasi halal sebelum dan sesudah UUJPH melalui tabel 1.[203]

Perbedaan Sertifiaksi Halal Sebelum dan Sesudah UUJPH

Sebelum UUJPH	Sesudah UUJPH
Sertifikasi bersifat *voluntary*	Sertifikasi bersifat man*datory*
Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai Lembaga utama yang berwenang dalam proses sertifikasi halal	Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH) sebagai lembaga utama yang berwenang dalam proses sertrifikasi halal
Sertifikasi halal dilakukan oleh Lembaga non-pemerintah atau Lembaga swadaya masyarakat	Sertifikasi halal dilakukan oleh Lembaga Pemerintah di bawah Kementerian Agama
LPPOM MUI sebagai Lembaga yang melakukan audit atau pemeriksaan produk halal	Lembaga Pemeriksa Halal (LPH) sebagai Lembaga yang melakukan audit atau pemeriksaan produk halal
Sertifikat berlaku 2 tahun, belum mmeiliki	Sertifikat berlaku 4 tahun, telah memiliki jaminan kepastian hukum yang kuat.

[203] I*bid.*

legitimasi hukum yang kuat	Terdapat sanksi baik pidana maupun denda bagi pelaku usaha yang tidak menjaga kehalalan produk yang telah tersertifikasi halal.
Auditor halal bisa berasal dari latar Pendidikan yang kurang sesuai dengan bidang audit	Auditor harus berasal dari latar belakang keilmuan yang sesuai, yaitu biologi, farmasi, pangan, bikomia, Teknik industri, dan kimia.
Alur sertifikasi singkat : Pelaku Usaha – LPPOM – MUI – MUI.	Alur sertifikasi lebih Panjang : Pelaku Usaha – BPJPH – LPH – BPJPH – MUI.

Dalam Undang-undang tersebut juga disebutkan bahwa kewenangan pengelolaan sertifikasi halal dialihkan dari MUI kepada Badan Jaminan Produk Halal (BPJPH). Namun, bukan berarti MUI tidak ikut serta dalam lingkup sertifikasi halal, penetapkan kehalalan produk melalui sidang fatwa halal tetap menjadi tugas MUI. Yang berarti, MUI tetap memiliki peran dalam proses sertifikasi halal. Dalam penyelenggaraan Jaminan Produk Halal, BPJPH berwenang dalam:

a) Merumuskan dan menetapkan kebijakan JPH
b) Menetapkan norma, standar, prosedur, dan kriteria JPH
c) Menerbitkan dan mencabut sertifikat halal dan label halal pada produk
d) Melakukan registrasi sertifikat halal pada produk luar negeri

e) Melakukan sosialisasi, edukasi, dan publikasi produk halal
f) Melakukan akreditasi terhadap LPH
g) Melakukan pengawasan terhadap JPH
h) Melakukan pembinaan Auditor Halal
i) Melakukan kerja sama dengan Lembaga, baik dalam dan luar negri di bidang penyelenggaraan JPH.[204]

Undang-Undang ini juga memberikan kesempatan kepada Lembaga pemerintah atau masyarakat untuk melakukan pemeriksaan atau pengujian kehalalan suatu produk dengan cara mendirikan LPH sendiri. Syaratnya Lembaga tersebut harus memiliki kantor sendiri dan perlengkapannya, memiliki akreditasi dari BPJPH, memiliki auditor halal paling sedikit tiga orang dan memiliki laboratorium atau kesepakatan kerja sama dengan Lembaga lain yang memiliki laboratorium.

[204] "Undang-Undang No. 34 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal."

DAFTAR PUSTAKA

Anwar Fathoni, Muhammad, "Potret Industri Halal Indonesia: Peluang Dan Tantangan," *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam* 6, no. 3 (2020): 428–35.

Bramma Aji Putra. "Kakanwil Jelaskan Urgensi Jaminan Sertifikasi Produk Halal Pada Usaha Mikro," n.d. https://diy.kemenag.go.id/9031-kakanwil;jelaskan-urgensi-jaminan-sertifikasi-produk-halal-pada-usaha-mikro.html.

Frastiawan, Devid et al., "Dinamika Regulasi Sertifikasi Halal Di Indonesia," *JESI (Jurnal Ekonomi Syariah Indonesia)* 10, no. 1 (2020): 37–45.

Hasan, K N Sofyan. *Sertifikasi Halal Dalam Hukum Positif: Regulasi Dan Implementasi Di Indonesia*. *Yogyakarta: Aswaja Pressindo*. Aswaja Pressindo, 2014.

Hayyun Durrotul Faridah. "Sertifikasi Halal Di Indonesia: Sejarah, Perkembangan, Dan Implementasi." *Undang-Undang Republik Indonesia No. 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal (UU Halal) Menyatakan Bahwa Semua Produk Yang Beredar Di Indonesia Harus Bersertifikasi Halal. Undang-Undang Ini Mulai Diterapkan Secara Resmi Dan Bertahap Pada 17 Oktober 201*, n.d., 68.

Hidayatullah, "Sertifikasi Dan Labelisasi Halal Pada Makanan Dalam Perspektif Hukum Islam (Perspektif Ayat Ahkam)."

Honggowibowo, Anton Setiawan. “Sistem Pakar Diagnosa Penyakit Tanaman Padi Berbasis Web Dengan Forward Dan Backward Chaining.” *Telkomnika* 7, no. 3 (2009): 187.

Ibnu, Muhammad. “Label: Antara Spiritualis Bisnis Dan Komoditas Agama.” *Malang: Madani*, 2014.

Indonesia, Menteri Agama Republik. “Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 26 Tahun 2019 Tentang Penyelenggaraan Jaminan Produk Halal.” *Tambahan Lembaran Negara RI Tahun*, 2019.

Mashudi. "Dari Voluntary Menuju Mandatory (Sebuah Mimpi Indah Lahirnya Undang-Undang Jaminan Produk Halal)." *IQTISAD* 1, no. 1 (2013).

Maulida, Rahmah. “Urgensi Regulasi Dan Edukasi Produk Halal Bagi Konsumen.” *Justicia Islamica* 10, no. 2 (2013).

Muhtadi, Tubagus Yudi. “Perbandingan Mekanisme Sertifikasi Produk Halal Antara Indonesia Dengan Malaysia.” *Pelita: Jurnal Penelitian Dan Karya Ilmiah*, 2020, 32–43.

R. Indonesia, “Undang-Undang No. 34 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal,” *Lembaran Negara RI Tahun*, 2014.

Savira Tavana Dewi. “Seberapa Besar Manfaat Mempunyai Sertifikasi Halal/ Berikut Beberapa Manfaat Sertifikat

Halal Bagi Produsen Dan Konsumen," n.d. https://goukm.id/manfaat-sertifikasi-halal/.

Sekretaris DPR RI. "Naskah Akademik Rancangan Undang-Undang Jaminan Produk Halal," n.d.

Syafrida, Syafrida. "Sertifikat Halal Pada Produk Makanan Dan Minuman Memberi Perlindungan Dan Kepastian Hukum Hak-Hak Konsumen Muslim." *ADIL: Jurnal Hukum* 7, no. 2 (2016): 159–74.

SISTEM PENANGGALAN HIJRIAH DALAM AL-QUR'AN

Muhamad Zainal Mawahib, MH.
zainalmawahib@walisongo.ac.id

A. Pendahuluan

Dalam mengatur aktifitas kehidupan, manusia menyesuaikan diri dengan mengikuti keadaan alam yang berlangsung secara alami. Hal ini dapat terlihat dari aktifitas para petani yang sangat bergantung pada posisi rasi bintang di langit dan perubahan musim. Keadaan alam semesta ini dijadikan pedoman oleh para petani untuk memulai menanam, memanen, dan menyimpan hasil panen ke lumbung padi.

Seiring berkembangnya zaman dan kemajuan tingkat intelegensi pengetahuan, manusia merumuskan sebuah sistem perhitungan yang lebih praktis untuk memahami dan memprediksi keadaan alam. Lebih dari itu, sistem perhitungan juga mulai dipergunakan sebagai panduan dalam manentukan waktu. Hasil dari sistem perhitungan yang dilakukan oleh manusia ini kemudian dikenal dengan istilah penanggalan.

Penanggalan memiliki peranan signifikan dalam kehidupan umat manusia, karena segala hal yang dilakukan oleh manusia selalu bersinggungan dengan waktu. Memperhatikan perkembangan zaman sekarang, kebutuhan akan penanggalan tidak dapat lepas dari

kehidupan manusia dalam segala aktifitas sehari-hari. Beragam rutinitas mulai dari pendidikan, perekonomian, perindustrian, dan lain sebagainya, semuanya memerlukan penanggalan. Mulai dari perencanaan hingga mengenang suatu peristiwa penting dalam kehidupan manusia.

Penanggalan merupakan manifestasi dari satuan waktu, di mana satuan-satuan waktu tersebut dinotasikan dalam sebuah ukuran, mulai dari yang jangka cepat waktunya maupun yang lama, seperti hari, bulan, tahun dan seterusnya. Satuan-satuan ini lah yang memberikan peran urgen bagi kepentingan dalam kehidupan sosial dan kultur manusia. Maka dari itu tidak bisa dipungkiri bahwa urgensi penanggalan merupakan keniscayaan yang tidak dapat dipisahkan dalam kehidupan manusia.

Merujuk pada sebuah studi yang dilakukan pada tahun 1987, bahwa ada sekitar 40 sistem penanggalan yang berkembang dan digunakan di dunia dan dikenal di dalam pergaulan internasional.[205] Setiap sistem penanggalan memiliki sistem, cara dan tata aturan yang berbeda-beda dalam menentukan penanggalan.[206] Sehingga hal itu yang menjadikan lama hari di setiap bulan dan tahun antara satu penanggalan dengan penanggalan yang lain memiliki perbedaan.

---

[205] Tono Saksono, *Mengkompromikan Rukyat dan Hisab*, Jakarta: Amythas Publicita, 2007, hlm. 47.

[206] Susiknan Azhari dan Ibnor Azli Ibrahim, "Kalender jawa Islam: Memadukan Tradisi dan Tuntutan Syar'i", Jurnal Asy-Syir'ah, Vol. 42, No. 1, 2008, hlm. 131-147.

Hal ini sebagai contoh lama hari selama 1 (satu) tahun dalam penanggalan Masehi yang jumlahnya 365,2422518 hari atau 365^{h} 5^{j} 48^{m} 46^{d}.[207] sedangkan pada penanggalan Hijriyah 29,530588 hari atau 29^{h} 12^{j} 44^{m} $2{,}8^{d}$.[208] Dari 2 (dua) model kalender di atas, dalam 1 (satu) berjumlah 12 (dua belas) bulan. Hal ini berbeda dengan penanggalan Cina atau biasa dikenal dengan istilah *Im Yang Lik* yang jumlah bulannya dalam setahun berjumlah 12 (dua belas) bulan, dan pada tahun tertentu hingga sampai 13 (tiga belas) bulan.[209]

Ada pula kalender yang mengacu pada musim yang jumlahya setiap bulan tidak teratur, seperti penanggalan pranata wangsa yang jumlah hari pada setiap bulan tidak beraturan.[210] Mengenai penanggalan ini, ada penjalasan lain yang dapat ditemui dalam al-Qur'an dalam surat at-Taubah ayat, 36 yang menyatakan bahwa jumlah bulan adalah 12 (dua belas) bulan.[211]

Memperhatikan hal tersebut, penting kiranya untuk membahas tentang sistem penanggalan itu

---

[207] Moedji Raharto, *Sistem Penanggalan Syamsiyah/Masehi*, Bandung: Penerbit ITB, 2001, hlm.12.

[208] Novi Sopwan (ed), *The Gradual Changes of Synodic Period of the Moon Phase*, Bandung: Penerbit ITB, 2008, hlm. 1-2.

[209] Susiknan Azhari, *Ilmu Falak; Perjumpaan Khazanah Islam dan Saisn Modern*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007, hlm. 95.

[210] Sukardi Wisnubroto, "Pengenalan Waktu Tradisional Pranata Mangsa Menurut Jabaran Meteologi dan Pemanfaatannya", Jurnal Agromet, Vol. XI, No. 1 dan 2, 1995, hlm. 15-22.

[211] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Bandung: Syaamil Cipta Media, 2005, hlm. 192.

sendiri. Hal ini tidak lain bertujuan untuk memahami sistem penanggalan lebih mendalam, sehingga dapat memahami sistem penanggalan dalam al-Qur'an dan urgensi dari sistem penanggalan tersebut dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, makalah ini akan membahas tentang sistem penanggalan dalam al-Qur'an. Karena dalam kajian tentang sistem penanggalan sangat luas kajiannya, sehingga dalam makalah ini akan membatasi kajian yang hanya akan membahas tentang sistem penanggalan dalam al-Qur'an. Makalah ini bertujuan untuk memberikan gambaran secara umum yang mendasar dalam memahami lebih lanjut dalam pembahasan sistem penanggalan dalam al-Qur'an.

B. Definisi Penanggalan

Kata *penanggalan* berasal dari kata *tanggal*, yang berarti *kalender* atau *taqwim*[212]. Kata *tanggal*, juga dapat diartikan sebagai proses, cara, pembuatan kalender. Dari kata *tanggal* yang mendapatkan imbuhan awalan *pe-* dan akhiran *-an*, kata *penanggalan* memiliki arti pembuatan, pembubuhan, perangkaian, penyusunan tanggal yang di dalamnya terdapat jumlah tanggal, hari dan bulan.[213]

[212] W.J.S. Poerwardarminta, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1976, hlm. 511.

[213] L. Mardi Warsito, *Kamus Jawa Kuno Indonesia*, Jakarta: Nusa Indah, 1978, hlm. 583

Dalam literatur Bahasa Inggris lebih dikenal dengan istilah *calendar* (kalender), yang berasal dari bahasa Perancis lama *calendier* dan dari bahasa Latin *kalendarium*, artinya buku catatan pemberi pinjaman uang. Menurut bahasa Latinnya sendiri, kata *kalendarium* berasal dari kata *kalendae* atau *calendae*, yang memiliki arti *hari permulaan suatu bulan*, sedangkan dalam bahasa Indonesia, istilah kalender adalah padanan dari penanggalan.[214] Istilah kalender sendiri biasa disebut *tarikh*, *takwim*, *almanak* dan penanggalan yang terdapat dalam literatur klasik maupun kontemporer.[215] Oleh karena itu, padanan dari istilah penanggalan adalah kalender, *taqwim*, almanak, dan *tarikh*. Istilah-istilah ini pada prinsipnya memiliki makna sama, yaitu sebuah regulasi sistem sebagai pedoman waktu.

Secara istilah penanggalan memiliki arti, 1) hari dalam bulan, yakni bilangan yang menyatakan hari yang ke berapa dalam bulan, 2) perhitungan hari dalam bulan (*tarikh*), dan 3) daftar hari dalam bulan serta pembubuhan tanggal.[216]

Menurut Susiknan Azhari kalender merupakan sistem pengorganisasian satuan-satuan waktu, sebagai

---

[214] Ruswa Darsono, *Penanggalan Islam, Tinjauan Sistem, Fiqh dan Hisab Penanggalan,* Yogyakarta: Labda Press, 2010, hlm. 27.

[215] Susiknan Azhari, *Kalender Islam ke Arah Integrasi Muhammadiyah-NU,* Yogyakarta: Museum Astronomi Islam, 2012, hlm. 27.

[216] W.J.S. Poerwardarminta, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1976, hlm. 1203.

penandaan serta perhitungan waktu dalam jangka panjang.[217] Hal ini dilakukan dengan memberikan nama untuk periode waktu, hari, minggu, bulan, dan tahun. Periode dalam kalender, seperti tahun dan bulan, disinkronkan dengan siklus Matahari atau Bulan. Banyak peradaban dan masyarakat telah menyusun kalender, biasanya berasal dari kalender lain yang disesuaikan dengan kebutuhannya.

Pengertian lain seperti yang dijelaskan oleh Tono Saksono bahwa kalender adalah sebuah sistem pengorganisasian waktu untuk perhituangan waktu selama periode tertentu.[218] Pengertian lain yang sedikit berbeda, sebagaimana yang dijelaskan oleh Purwadi, kalender adalah penanggalan yang memuat nama-nama bulan, hari tanggal dan hari-hari keagamaan seperti terdapat pada kalender Masehi.[219]

Sedangkan menurut Ilyas, kalender adalah suatu sistem waktu yang merefleksikan daya dan kekuatan suatu peradaban.[220] Pengertian yang diberikan oleh Ilyas ini menekan bahwa penanggalan tidak hanya suatu sistem waktu semata, melainkan sebagai bentuk daya

---

[217] Susiknan Azhari, *Ensiklopedi Hisab Rukyat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hlm. 115. Lihat juga Susiknan Azhari dan Ibnor Azli Ibrahim, "Kalender jawa Islam: Memadukan Tradisi dan Tuntutan Syar'i", Jurnal Asy-Syir'ah, Vol. 42, No. 1, 2008.131-147.

[218] Tono Saksono, *Mengkompromikan Rukyat dan Hisab*, Jakarta: Amythas Publicita, 2007, hlm. 47.

[219] Purwadi, *Petungan Jawa: Menentukan Hari Baik dalam Kalender Jawa*, Yogyakarta: PINUS, 2006, hlm. 23

[220] Ilyas, *The Quest for a Unified Islamic Calender*, Malaysia: International Islamic Calender Programme, 2000, hlm. 153

dan kekuatan yang dimiliki oleh suatu peradaban tertentu. Dengan demikian sistem penanggalan yang ada di belahan dunia yang bertahan sampai sekarang ini merupakan wujud kuatnya eksistensi suatu peradaban di dunia.

Berdasarkan beberapa pengertian yang telah dipaparkan oleh para pakar, maka istilah penanggalan dapat diartikan sebagai sistem pengorganisasian satuan waktu dalam jangka panjang yang merupakan refleksi daya dan kekuatan suatu peradaban dengan menggunakan sistem perhitungan tertentu. Apabila istilah penanggalan disandingkan dengan kata sistem, maka sistem penanggalan dapat diartikan sebagai suatu metode, cara atau proses pembuatan satuan waktu dalam jangka waktu tertentu.

C. Satuan dalam Sistem Penanggalan

Sebagaimana yang dijelaskan di atas bahwa penanggalan merupakan sebuah sistem pengorganisasian waktu untuk perhitungan waktu selama periode tertentu. Secara konvensi, hari merupakan unit kalender terkecil dalam penanggalan.[221] Secara urut unit dalam penanggalan, hari, minggu, bulan, tahun, windu, dasawarsa, abad dan millenium. Sedangkan untuk pengukuran bagian yang ada di dalam

[221] Tono Saksono, *Mengkompromikan Rukyat dan Hisab*, Jakarta: Amythas Publicita, 2007, hlm. 47.

unit hari, digunakan sistem perhitungan waktu, yang meliputi jam, menit, dan detik.

Dari satuan sistem penanggalan di atas, maka dapat dijelaskan secara mendetail sebagai berikut:

Dari	ke										
	Milenium	Abad	Dekade	Windu	Tahun	Bulan	Minggu	Hari	Jam	Menit	Detik
Milenium		10	100	125	1000	12000	48000	366000	8784000	527040000	31622400000
Abad			10	12.5	100	1200	4800	36600	878400	52704000	3162240000
Dekade				1.25	10	120	480	3660	87840	5270400	316224000
Windu					8	96	384	2928	70272	4216320	252979200
Tahun						12	48	366	8784	527040	31622400
Bulan							4	30.5	732	43920	2635200
Minggu								7.625	183	10980	658800
Hari									24	1440	86400
Jam										60	3600
Menit											60
Detik											

Tabel 1: Perbandian satuan waktu, dari detik hingga millenium

Sedangkan satuan paling kecil dalam waktu adalah nanosecond (1 ns = 1000000000 detik), dilanjutkan dengan microsecond (1 ms = 1000000 detik), milisecond (1 µs = 1000 detik) dan second (detik).

Dari	**Ke**			
	Second	Milisecond	Microsecond	Nanosecond
Second (s)	1	1000	1000000	1000000000

Milisecond (µs)		1	1000	1000000
Microsecond (ms)			1	1000
Nanosecond (ns)				1

Tabel 2: Perbandingan satuan waktu terkecil, dari Nanosecond (ns), Microsecond (ms), Milisecond (µs) dan second (s).

Walaupun demikian, satuan waktu yang berlaku dalam sistem penanggalan dalam jangka waktu 1 (satu) tahun hanya meliputi hari, minggu, bulan dan tahun. Dimana unit yang kecil adalah hari. Sebagai contoh Kalender 2021 berikut ini:

Gambar 1: Kalender Masehi 2021

D. Klafisikasi Sistem Penanggalan

Dalam sejarah, terdapat banyak sistem penanggalan yang berkembang di dunia ini. Dari berbagai sistem penanggalan tersebut ada yang mengacu pada suatu siklus astronomi yang mengikuti aturan yang tetap, tetapi beberapa sistem kalender ada yang mengacu pada sebuah aturan yang abstrak dan hanya mengikuti sebuah siklus yang berulang tanpa memiliki arti secara astronomi. Ada pula penanggalan yang dikode berdasarkan hukum tertulis, tapi ada juga yang disampaikan melalui pesan-pesan oral.[222]

Menurut sebuah penelitian tahun 1987, ada sekitar 40 sistem kalender yang saat digunakan di dunia dan dikenal dalam pergaulan internasional.[223] Menurut Susiknan Azhari, sebagaimana yang dikutip dari *Encyclopaedia Britannica* disebutkan bahwa sistem penanggalan yang berkembang di dunia yaitu: sistem penanggalan primitif (*primitive calendar sistems*), penanggalan Barat (*Western calendar*), penanggalan Cina (*Chinese calendar*), penanggalan Mesir (*Egyptian calendar*), penanggalan Hindia (*Hindia calendar*), penanggalan Babylonia (Babylonia calendar), penanggalan Yahudi (*Jewish calendar*), penanggalan Yunani (*Greek calendar*), penanggalan Islam (*Islamic calendar*), dan penanggalan Amerika Tengah (*Middle*

[222] Tono Saksono, *Mengkompromikan Rukyat dan Hisab*, Jakarta: Amythas Publicita, 2007, hlm. 47.

[223] Tono Saksono, *Mengkompromikan Rukyat dan Hisab*, Jakarta: Amythas Publicita, 2007, hlm. 47.

American calendar).[224] Adapun sistem penanggalan regional, atau bahkan yang tingkat lokal, seperti penanggalan Bugis-Makasar,[225] Penanggalan Pranata Wangsa dan lain-lain, apabila dikompilasi mungkin akan menjadi semakin lebih banyak lagi sistem penanggalan di dunia.

Dari beberapa sistem penanggalan di atas, masing-masing memiliki sistem dan tata cara yang berbeda dalam menentukan penanggalan, serta memiliki tata aturan tersendiri yang berlaku di masing-masing sistem penanggalan. Walaupun demikian, secara umum dari berbagai sistem penanggalan yang berlaku tersebut dapat dikategorikan ke dalam tiga kelompok besar sistem penanggalan, yaitu: *Solar Calendar*, *Lunar Calendar* dan *Luni-solar Calendar*.[226] Adapun penjelasan detailnya sebagai berikut:

1. Sistem *Solar Calendar*

Sistem *solar calendar* merupakan sistem penanggalan yang mengacu terhadap siklus tropis

---

[224] Susiknan Azhari, *Ilmu Falak; Perjumpaan Khazanah Islam dan Saisn Modern*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007, hlm. 94.

[225] Syarifuddin Yusmar, "Penanggalan Bugis-Makasar dalam Penentuan Awal Bulan Kamariah Menurut Syari'ah dan Sains", Jurnal Hunafa, Vol. 5 No. 3, Desember 2008, hlm. 265-286.

[226] Istilah lain sebagaimana yang diistilahkan oleh Hendro Setyanto dan Fahmi Fatwa RSH adalah 1) *Solar Calendar* (Kala Surya), 2) *Lunar Calendar* (Kala Candra) dan 3) *Lunisolar Calendar* (Kala Surya-Candra), selengkapnya baca Hendro Setyanto dan Fahmi Fatwa RSH, "Kriteria 29; Cara Pandang Baru Dalam Penyusunan Kalender Hijriyah", Jurnal Al-Ahkam, Vol. 25, Nomor 2, Oktober 2015, hlm. 205-220.

matahari. Sehingga sebagian kalangan ada yang menyebutnya dengan istilah penanggalan surya atau Matahari. Konsep perhitungan sistem penanggalan ini didasarkan pada lama perjalanan revolusi Bumi mengorbit Matahari.

Terdapat dua macam periode tahun lama revolusi Bumi terhadap Matahari dalam waktu satu tahun, yaitu tahun sideris dan tahun tropis. Tahun sideris adalah periode revolusi Bumi mengelilingi Matahari satu putaran (elips) penuh yang membutuhkan waktu selama 365,2564 hari atau 365^{h} 6^{j} 9^{m} 10^{d}, sedangkan tahun tropis adalah periode relatif revolusi Bumi mengelilingi Matahari terhadap titik musim semi yang membutuhkan waktu selama 365,2422518 hari atau 365^{h} 5^{j} 48^{m} 46^{d}.[227]

2. Sistem *Lunar Calendar*

Sistem *lunar calendar* merupakan sistem penanggalan yang perhitungannya didasarkan pada pergerakan Bulan (*al-qamar*), sehingga sistem ini disebut juga dengan penanggalan kamariah. Konsep perhitungan sistem penanggalan ini didasarkan pada lama perjalanan rotasi bulan mengelilingi bumi.

[227] Angka tersebut didapat dari jumlah busur satu lingkaran penuh (360^{0}) dikurangi perubahan lintasan Matahari ke arah Barat pada equator langit di titik vernal equinox sebesar 00 0’ 50,2” busur atau 1^{0} dalam 27 tahun. Kemudian dikalikan dengan jumlah tahun sideris (365,2564 hari). Langkah terakhir hasil lalu di bagi 360^{0}. Maka hasilnya adalah 365,2422518 hari. Selengkapnya Moedji Raharto, *Sistem Penanggalan Syamsiyah/Masehi*, Bandung: Penerbit ITB, 2001, hlm.12.

Jumlah rata-rata lama rotasi bumi adalah 29,530588 hari atau 29^h 12^j 44^m $2{,}8^d$ (periode sinodis bulan).[228] Jika menilik pergerakan bumi bersama-sama bulan mengelilingi matahari, maka terjadi dua waktu peredaran yang dimiliki bulan, periode sideris dan perode sinodis. Periode sideris adalah rentang waktu yang dibutuhkan bulan untuk mengitari bumi satu lingkaran penuh selama 27,32166 hari atau 27^h 7^j 43^m. Sedangkan periode sinodis adalah rentang waktu yang dibutuhkan oleh bulan antara satu fase bulan baru ke fase bulan baru berikutnya (dua konjungsi) yaitu selama 29,530588 hari atau 29^h 12^j 44^m $2{,}8^d$, maka dalam satu bulan kadang berumur 29 hari atau 30 hari.[229]

Waktu yang dibutuhkan bulan mengelilingi bumi untuk sekali putaran (sideris) merupakan periode yang sebenarnya, namun waktu peredaran ini tidak dipergunakan dalam perhitungan bulan, karena belum terjadinya bulan baru yang ditandai dengan wujudnya *hilal*. Sehingga dalam regulasi sistem *lunar calendar*, waktu peredaran yang dipergunakan adalah periode sinodis, contoh penanggalan yang termasuk sistem ini adalah penanggalan Hijriah.

Penanggalan Hijriah hanya berumur 354,3667 hari dalam setahun, artinya pada tiap tahun

[228] Novi Sopwan (ed), *The Gradual Changes of Synodic Period of the Moon Phase*, Bandung: Penerbit ITB, 2008, hlm. 1-2.

[229] Novi Sopwan (ed), *The Gradual Changes of Synodic Period of the Moon Phase*, Bandung: Penerbit ITB, 2008, hlm. 2.

terdapat selisih kurang 11 hari jika dikomparasikan dengan penanggalan Masehi yang berumur 365,2422518 hari. Akibatnya, semua perayaan yang terdapat dalam penanggalan Hijriah seperti puasa Ramadlan, Idul Fitri, atau Idul Adha selalu terjadi mundur setiap tahun. Maka semua bulan dalam penanggalan Masehi akan mengalami beberapa perayaan penanggalan Hijriah tersebut.[230]

3. Sistem *Luni-solar Calendar*

Kalender yang merupakan gabungan antara *solar calender* dan *lunar calender*, yaitu pergantian bulan berdasarkan pergantian bulan berdasarkan siklus sinodis bulan dan beberapa tahun sekali disisipi tambahan bulan (*Intercalary Month*) supaya kalender tersebut sama kembali dengan panjang siklus tropis matahari,[231] contohnya yaitu kalender yahudi, kalender cina, kalender budha dan lain lain.

Kalender *suryacandra* atau kalender *luni-solar* adalah sebuah kalender yang menggunakan fase bulan sebagai acuan utama namun juga menambahkan pergantian musim di dalam perhitungan tiap tahunnya. Kalender ini biasanya

---

[230] Susiknan Azhari, *Ilmu Falak; Perjumpaan Khazanah Islam dan Saisn Modern*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007, hlm.17-18.

[231] Tono Saksono, *Mengkompromikan Rukyat dan Hisab*, Jakarta: Amythas Publicita, 2007, hlm. 48., lihat pula Susiknan Azhari, *Ilmu Falak; Perjumpaan Khazanah Islam dan Saisn Modern*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007, hlm. 95.

ditandai dengan adanya bulan-bulan kabisat beberapa tahun sekali ataupun berturut-turut. Dengan demikian, jumlah bulan dalam satu tahun dapat mencapai 12 sampai 13 bulan, karena ada penambahan satu bulan atau beberapa hari, setiap beberapa tahun tertentu.[232]

Memahami pengklasifikasian di atas, maka dapat dipahami bahwa bulan dan tahun untuk setiap jenis sistem penanggalan di atas berbeda, perhitungan satu hari dalam semua siste kalender ini ternyata tetap sama, yaitu dihitung berdasarkan waktu Bumi saat melakukan rotasi --berputar pada sumbu putarnya-- selama sekitar 24 jam.

Selain klasifikasi sistem penanggalan di atas, ada juga klasifikasikan yang lain dengan mempertimbangkan berdasarkan mudah atau tidaknya melakukan perhitungan yang digunakan. Berdasarkan pembagian ini, sistem penanggalan diklasifikasikan menjadi 2 (dua), yaitu penanggalan aritmatik dan penanggalan astronomik.[233] Penanggalan aritmatik adalah penanggalan yang dapat dihitung dengan mudah yang didasarkan pada rumus dan perhitungan aritmatik (matematika), bukan berdasarkan observasi. Sedangkan penanggalan astronomik adalah penanggalan yang

[232] Susiknan Azhari, *Ilmu Falak; Perjumpaan Khazanah Islam dan Saisn Modern*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007, hlm. 95.

[233] Shofiyullah, *Mengenal Kalender Lunisolar di Indonesia*, Malang: PP. Miftahul Huda, 2006, hlm. 4. Bisa juga dibaca di Ahmad Izzuddin, *Sistem Penanggalan*, Semarang: Karya Abadi Jaya, 2015, hlm. 34-44.

didasarkan pada rumus dan perhitungan astronomi yang dalam proses perhitungannya lebih sulit dan dibuktikan dengan observasi.

E. Sistem Penanggalan dalam al-Qur'an

Istilah penanggalan memiliki padanan dengan istilah kalender, almanak, tarikh dan taqwim.[234] Dari padanaan istilah tersebut, pada prinsipnya memiliki makna yang sama, yaitu sebuah regulasi sistem sebagai pedoman waktu. Terminologi penanggalan dan padanannya, secara eksplisit tidak terdapat dalam redaksi teks al-Qur'an, akan tetapi dapat ditemukan beberapa ayat al-Qur'an yang secara tersirat menjelaskan tentang ihwal penanggalan.

Dalam buku *Almanak Hisab Rukyat* yang diterbitkan oleh Departemen Agama --sekarang Kementerian Agama-- menjelaskan bahwa ada 15 ayat yang merujuk kepada makna penanggalan.[235] Sementara M. Quraish Shihab beranggapan bahwa ada

---

[234] Susiknan Azhari, *Ilmu Falak; Perjumpaan Khazanah Islam dan Saisn Modern*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007, hlm. 82.

[235] Ayat-ayat al-Qur'an yang berkenaan dengan penanggalan menurut buku Almanak hisabrukyat oleh Kementrian Agama dapat dijumpai pada Q.S. al-Baqarah [2]: 185, al-Baqarah [2]: 189, Q.S. Yunus [10]: 5, Q.S. al-Isra' [17]: 12, Q.S. an-Nahl [16]: 16, Q.S. at-Taubah [9]: 36, Q.S. al- Hijr [15]: 16, Q.S. al-Anbiya' [21]: 33, Q.S. al-An'am [6]: 96-97, Q.S. ar-Rahman [55]: 5, dan Q.S. Yasin [36]: 38-40. Selengkapnya lihat Badan Hisab dan Rukyat Departemen Agama RI, *Almanak Hisab Rukyat*, Jakarta: Proyek Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, 1981, hlm. 5-8.

satu ayat al-Qur'an yang membicarakan tentang prinsip penanggalan.[236]

Apabila ditelusuri dan dicermati, sebenarnya dari 15 ayat yang merujuk kepada makna parsial penanggalan serta satu ayat seperti yang disampaikan M. Quraish Shihab, maka hanya terdapat tiga ayat yang sesungguhnya representatif terhadap kajian mengenai penanggalan beserta sistemnya di dalam al-Qur'an.

Ayat pertama yaitu surat at-Taubah [9] ayat 36 yang isinya merupakan bentuk afirmasi Allah bahwa dalam satu tahun hanya terdapat 12 bulan.

إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثۡنَا عَشَرَ شَهۡرٗا فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوۡمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ مِنۡهَآ أَرۡبَعَةٌ حُرُمٞۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُۚ فَلَا تَظۡلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمۡۚ وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ كَآفَّةٗۚ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ (٣٦)

Artinya: "*Sesunguhnya bilangan bulan pada sisi Allah adalah dua belas bulan, dalam ketetapan Allah di waktu dia menciptakan langit dan bumi, diantaranya empat bulan haram. Itulah (ketetapan) agama yang lurus, maka janganlah kamu menganiaya diri kamu dalam bulan yang empat itu, dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya sebagaimana merekapun memerangi kamu semuanya, dan*

[236] M. Quraish Shihab menyatakan hanya surat al-Kahfi [18] ayat 25. Quraish Shihab menyatakan bahwa penambahan sembilan tahun adalah akibat perbedaan penanggalan syamsiyah dan kamariah. Penanggalan syamsiyah memilki selisih 11 hari dengan penanggalan kamariah apabila terakumulasi kemudian menjadi sekitar sembilan bulan hasil perkalian 300 tahun x 11 hari = 3.300 hari. Baca M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, Cet.IV, 1997, hlm. 551.

ketahuilah bahwasanya Allah beserta orang-orang yang bertaqwa" (QS. at-Taubah [9]: 36)[237]

Selain surat at-Taubah [9] ayat 36, selanjutnya adalah al-Kahfi [18] ayat 25. Ayat ini mengisahkan tentang jumlah tahun lamanya kelompok yang dikenal ashab al-kahfi tertidur dalam gua. Menurut Quraish Shihab ayat ini memberi pelajaran penting tentang kuantitas tahun dalam konversi (perubahan) tahun masehi dengan hijriah.

وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا (٢٥)

Artinya: "*dan mereka tinggal dalam gua mereka tiga ratus tahun dan ditambah sembilan tahun (lagi)*" (QS. al-Kahfi [18]: 25)[238]

As-Suyuti mengatakan bahwa ayat ini turun sebagai jawaban atas kebimbangan terhadap sebuah pertanyaan, apakah maksud dari tiga ratus (*tsalatsa miatin*), tahun atau bulan?. Sehingga turun ayat selanjutnya yang mempertegas bahwa tiga ratus pada ayat itu berarti jumlah tahun (*sinin wazdadu tis'a*).[239]

---

[237] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Bandung: Syaamil Cipta Media, 2005, hlm. 192.

[238] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Bandung: Syaamil Cipta Media, 2005, hlm. 296.

[239] As-Suyuti, *ad-Durur Mansur fi Tafsir al-Ma'tsur*, Beirut: Dar al-Kutub, Cet.I, 1990, Juz. IV, hlm. 396. Mengenai ayat ini juga lihat

Ayat ini menurut Susiknan Azhari, sebagai nash yang menjelaskan tentang persoalan perbandingan *tarikh* (penanggalan), sekaligus ini dapat memberikan inspirasi bagi kaum muslim agar senantiasa memperhatikan *solar calendar* dan *lunar calendar*.[240]

Terakhir adalah surat al-Baqarah [2] ayat 189 yang menjelaskan prinsip sebuah sistem penanggalan.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (١٨٦)

Artinya: *"Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah: "Bulan sabit itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadat) haji; Dan bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya, akan tetapi kebajikan itu ialah kebajikan orang yang bertakwa. Dan masuklah ke rumah-rumah itu dari pintunya; dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung*" (QS. al-Baqarah [2]: 189)[241]

Ayat ini turun sebagai respon atas pertanyaan kepada Rasulullah yang diajukan oleh dua orang

---

Abu Ja'far Ibn Jartr at-Tabari, *Tafsir al-Tabari*, Beirut: Dar al-Fikr, 1978, Juz. XV, hlm. 153.

[240] Susiknan Azhari, *Ilmu Falak: Perjumpaan Khazanah Islam dan Sains Modern*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007, hlm. 145.

[241] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Bandung: Syaamil Cipta Media, 2005, hlm. 29.

sahabat, Muadz bin Jabal dan Tsa'labah bin Ghumamah.

يا رسول الله: ما بال الهلال يبدو دقيقا ثم يزيد ويمتليء حتى يستدير ويستوي ثم لا يزال ينقص ويدق حتى يعود كما كان؟

Artinya: "*Ya Rasulullah, mengapa bulan sabit itu mulai timbul kecil sehalus benang kemudian membesar hingga bundar dan kembali lagi seperti semula, tidak pernah bentuknya tetap*".[242]

Kajian mengenai sistem penanggalan dalam sumber lain berupa hadis sangat banyak, namun redaksi yang terdapat di dalam teks hadis-hadis itu hanya membincang mengenai ihwal penanggalan Hijriah semata, tidak ada yang membicarakan tentang sistem penanggalan yang lain. Bahkan dapat dikatakan pula bahwa dari sekian banyak hadis yang berbicara tentang penanggalan Hijriah, ternyata hanya berkutat pada persoalan mengawali dan mengakhiri puasa, tidak ditemukan yang mengarah kepada sebuah sistem pananggalan *an sich*.[243]

---

[242] Abi Ali Al-Hasan bin Ahmad al-Wahidy an-Naisabury, *Asbab Nuzul al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-´Alamiyah, t.t., h. 200.

[243] Susiknan Azhari mencoba menghimpun hadis-hadis dengan redaksi yang hampir sama dengan konotasi yang merujuk kapada persoalan awal bulan kamariah dalam penanggalan Hijriah berjumlah 56 hadis yang diriwayatkan oleh beberapa rawi, seperti al-Bukhari, Muslim, at- Tirmidzi, an-Nasai, Abu Dawud, Ibnu Majah, dan Ahmad. Diantara hadis tersebut salah satunya yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Muslim. "*Berpuasalah kamu karena melihat hilal, dan berbukalah kamu karena melihat hilal. Bila hilal tertutup, maka sempurnakanlah bilangan bulan*

F. Urgensi Sistem Penanggalan

Kebutuhan manusia terhadap penanggalan menjadi kebutuhan primer. Pada era sekarang ini, manusia dalam siklus hidupnya dari dalam kandungan, kelahiran, hingga kematiannya, semua tercatat dalam angka-angka penanggalan, sehingga hal demikian lebih mudah untuk diingat atau bahkan diperingati. Kemudahan mengingat dan mengetahui ini karena ada sistem pengatur waktu yang disebut dengan penanggalan. Meskipun dalam praktek di masyarakat, khususnya di Indonesia, menggunakan Penanggalan Masehi sebagai acuan untuk kepentingan transaksi atau perjanjian, sedangkan Penanggalan Hijriyah digunakan untuk penjadwalan waktu ibadah dan hari-hari besar Islam. Dalam bahasa sederhana dan praktis, kehadiran penanggalan untuk menentukan hari dan tanggal.[244]

Urgensi penanggalan, apabila dicermati tidak hanya sebatas sebagaimana yang dijelaskan di atas, akan tetapi penanggalan memiliki peranan penting yang jauh lebih luas, bahkan dalam segala aktifitas manusia pun semuanya mengacu pada penanggalan, mulai dari aktifitas sehari-hari, keagamaan, sosial, kultur, budaya,

---

Sya'ban menjadi tiga puluh hari". Redaksi hadis dapat dilihat pada Abu Husain Muslim bin al- Hajjaj, *Shahih Muslim*, Beirut: Ihya al-Turats al-Araby, 1991, Cet. IV, Juz. II, h. 13. Bandingkan dengan Susiknan Azhari, *Ilmu Falak: Perjumpaan Khazanah Islam dan Sains Modern*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007, hlm. 192-201.

[244] Jayusman, "Wacana Takwim Urfi dalam Penanggalan Islam", Jurnal Hukum Islam, Vol. 11, No. 1, Tahun 2009.

bahkan aktifitas pengembangan ilmu pengetahuan. dari berbagai peranan tersebut, maka urgensi penanggalan dapat dikelompok menjadi tiga, yaitu:

1. Urgensi Penanggalan dalam Keagamaan

Sistem penanggalan memiliki peranan yang sangat besar dalam kehidupan beragama. Dalam Islam, pelaksanaan ibadah hampir semuanya berkaitan dengan waktu, sehingga muncul istilah *ibadah muwaqqat*, shalat, puasa, haji dan zakat.[245] Sebagai contoh ibadah shalat Jumat, yang hanya dapat dilakukan pada hari Jumat. Pelaksanaan puasa Ramadhan juga hanya dapat dilakukan pada bulan Ramadhan. Puasa-puasa sunnah pun juga dilakukan pada hari dan tanggal tertentu yang mana untuk mengetahui waktu pelaksanaan puasa sunah mengacu pada penanggalan. Begitu juga dengan pelaksanaan haji dan pemberian zakat, baik *zakat fitrah* maupun *zakat mal*, yang semaunya dalam dilaksanakan berdasarkan perhitungan penanggalan dalam Islam, yaitu penanggalan hijriyah.

Urgensi penanggalan dalam keagamaan tidak hanya ada dalam Islam. Akan tetapi semua umat agama lain, yang dalam pelaksanaannya mengacu pada penanggalan, meskipun berbeda

[245] Slamet Hambali, *Almanak Sepanjang Masa; Sejarah Sistem Penanggalan Masehi, Hijriyah dan Jawa*, Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo, 2011, hlm. Vi.

sistem penanggalan yang digunakan. Hal ini dapat terlihat dari adanya penanggalan-penanggalan yang ada di dalam masing-masing agama, seperti Penanggalan Hijriyah yang identik dengan agama Islam, Penanggalan Masehi yang identik dengan agama nasrani dan sebagainya. Sebab sejarah lahirnya penanggalan tidak lepas dari peristiwa dan peringatan keagamaan yang ada di dalam agama masing-masing. Dengan demikian masing-masing agama, keyakinan dan kepercayaan memiliki sistem penanggalan yang dijadikan acuan dalam pelaksanaan ritual keagamaan.

2. Urgensi Penanggalan dalam Sosio-kultur

Penanggalan berkaitan erat dengan peradaban manusia, karena berperan penting dalam penentuan waktu dalam setiap aktifitas, seperti berburu, bertani, berimirasi, peribadatan dan perayaan-perayaan. Peran penting ini sangat dirasakan oleh umat manusia dari dulu hingga sekarang.[246]

Hal ini terlihat dari aktifitas sosial-kultur masyarakat tertentu yang dalam pelaksanaannya mengacu pada penanggalan. Aktifitas sosial ini merupakan kegiatan yang dilakukan oleh manusia dalam keseharian. Sebagai contoh ketika ingin

[246] Susiknan Azhari dan Ibnor Azli Ibrahim, "Kalender jawa Islam: Memadukan Tradisi dan Tuntutan Syar'i", Jurnal Asy-Syir'ah, Vol. 42, No. 1, 2008, hlm. 131-147.

melakukan perjanjian dengan orang lain, membuat surat, adminitrasi, mengatur jadwal kegiatan, aktiftas perekonomian dan aktiftas sosial yang lainnya.

Dalam aktifitas kultur juga mengacu pada penanggalan, sebagai contoh kegiatan pertanian, perkebungan, dan peringatan upacara adat. Dalam pelaksanaannya juga mengacu pada penanggalan. Perayaan adat yang di Jawa misalnya mulai dari dalam manusia yang ada di dalam kandungan, hingga dewasa dan kemudian meninggal ada perayaan adat yang diisi dengan doa-doa, *puputan*, *mitungdino, petangpuluhdino, nyatus, nyewu* dan sebagainya. Dimana perayaan adat ini dilakukan perdasarkan perhitungan yang ada di dalam sistem penanggalan.

3. Urgensi Penanggalan dalam Pengembangan Ilmu Pengetahuan

Kehadiran penanggalan terhadap pengembangan ilmu pengetahuan, dari berbagai disiplin juga memiliki peranan penting. Misal dalam disiplin ilmu astronomi, dalam proses pengembangannya para pakar memanfaatkan penanggalan untuk melakukan perhitungan dan pengamatan terhadap benda-benda langit. Begitu juga dalam pengembangan ilmu falak, dalam melakukan perhitungan arah kiblat, awal waktu shalat, gerhana dan penentuan awal bulan hijriyah

mengacu pada penanggalan sebagai data perhitungan dan pengamatan.

Begitu juga dalam disiplin sejarah, penanggalan ini dapat digunakan sebagai pegangan dalam memahami alur kesejarahan. Sehingga penulisan tahun, bahkan bulan dan tanggal menjadi penting dalam memahami sejarah. Oleh karenanya penanggalan ini sangat dibutuhkan dalam pisau bedah historis.

Berdasarkan hasil penelitian Susiknan Azhari menyatakan kesadaran para penulis dalam penggunaan penanggalan, khususnya dalam menyantumkan perbandingan tahun masih perlu ditingkat. Kecenderungan atau kebiasaan kurang hati-hati dalam penulisan tahun suatu peristiwa yang dikonversi dari tahun masehi ke tahuan hijriyah, atau sebaliknya. Seakan-akan tahun yang dicantumkan ini tanpa makna, padahal di dalamnya terkandung kesadaran waktu yang tinggi. Kesadaran waktu sangat dibutuhkan dalam pisau bedah historis, karena pergeseran waktu akan menimbulkan interpretasi yang berbeda.

Susiknan memberikan contoh kekurangtepatan dalam memahami penanggalan, seperti tentang usia al-Farabi, dalam buku *Filsafat Islam* yang disunting Sutardji Calzoum Bachri, Ahmad Fuad al-Ahwani menyebutkan baha tahun kelahiran dan kematian al-Farabi adalah 259-339 H/850-950 M, dengan kata lain, al-Farabi berusia

80 tahun kamariah atau 100 tahun masehi. Hal ini jelas tidak logis, karena bilangan hari dalam tahun kamariah lebih kecil, yakni 354 hari untuk 1 (satu) tahun basithah atau 355 hari untuk 1 (satu) tahun kabisat. Sementara itu 1 (satu) tahun menurut Masehi adalah 365 hari untuk 1 (satu) tahun basithah atau 366 hari untuk 1 (satu) tahun kabisat. Oleh karena itu, seharusnya jumlah tahun kamariah lebih besar dibandingkan tahun kamariah. Berdasarkan perhitungan dalam sistem penanggalan, semestinya usia al-Farabi adalah 80 tahun jika dihitung berdasarkan penanggalan Kamariah, atau 78 tahun bila dihitung berdasarkan penanggalan Masehi.[247]

G. Penutup

Salah satu warisan peradaban manusia yang masyhur dan urgen bagi keberlangsungan manusia adalah lahirnya sistem penanggalan. Kehadiran penanggalan memudahkan manusia dalam melakukan aktifitas setiap hari. Istilah penanggalan dapat diartikan sebagai sistem pengorganisasian satuan waktu dalam jangka panjang yang merupakan refleksi daya dan kekuatan suatu peradaban dengan menggunakan sistem perhitungan tertentu.

[247] Selengkapnya baca Susiknan Azhari, *Ilmu Falak; Perjumpaan Khazanah Islam dan Saisn Modern,* Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007, hlm. 147-150.

Terminologi penanggalan dan padanannya, seperti *taqwim*, *tarikh*, *almanak* dan kalender, secara eksplisit tidak terdapat dalam redaksi teks al-Qur'an, akan tetapi dapat ditemukan beberapa ayat al-Qur'an yang secara tersirat menjelaskan tentang ihwal penanggalan. Seperti dalam at-Taubah ayat 36 dan sejarah tentang *ashabul kahfi* dalam al-Kahfi ayat 25, secara tersirat pelajaran penting tentang kuantitas tahun dalam konversi (perubahan) tahun masehi dengan hijriah, serta memberikan inspirasi bagi kaum muslim agar senantiasa memperhatikan *solar calendar* dan *lunar calendar*.

Dalam skala internasional, sistem penanggalan yang berlaku banyak sekali. Dari setiap sistem penanggalan memiliki sistem dan tata cara yang berbeda dalam menentukan penanggalan, serta memiliki tata aturan tersendiri yang berlaku di masing-masing sistem penanggalan. Walaupun demikian, secara umum dari berbagai sistem penanggalan yang berlaku tersebut dapat dikategorikan ke dalam tiga kelompok besar sistem penanggalan, yaitu: *Solar Calendar*, *Lunar Calendar* dan *Luni-solar Calendar*.

Eksistensi sistem penanggalan sejak awal memiliki peran yang signifikan dalam kehidupan manusia. Hampir semua aktifitas manusia berkaitan dengan penanggalan, mulai dari aktifitas sosial, keagamaan, budaya, kultur hingga pengembangan ilmu pengetahuan pun mengacu pada penanggalan.

Demikianlah pembahasan yang dapat disampaikan dalam makalah ini tentang pengantar sistem penanggalan. Mudah-mudahan pemaparan yang ada di dalam makalah ini dapat memberikan wawasan dan menambah kebendaharaan intelektual.

DAFTAR PUSTAKA

an-Naisabury, Abi Ali Al-Hasan bin Ahmad al-Wahidy, *Asbab Nuzul al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-´Alamiyah, t.t., h. 200.

As-Suyuti, *ad-Durur Mansur fi Tafsir al-Ma'tsur*, Beirut: Dar al-Kutub, Cet.I, 1990, Juz. IV.

at-Tabari, Abu Ja'far Ibn Jartr, *Tafsir al-Tabari*, Juz. XV, Beirut: Dar al-Fikr, 1978.

Azhari, Susiknan dan Ibnor Azli Ibrahim, "Kalender jawa Islam: Memadukan Tradisi dan Tuntutan Syar'i", Jurnal Asy-Syir'ah, Vol. 42, No. 1, 2008.

Azhari, Susiknan, *Ensiklopedi Hisab Rukyat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Azhari, Susiknan, *Ilmu Falak: Perjumpaan Khazanah Islam dan Sains Modern*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007.

Azhari, Susiknan, *Kalender Islam ke Arah Integrasi Muhammadiyah-NU*, Yogyakarta: Museum Astronomi Islam, 2012.

Badan Hisab dan Rukyat Departemen Agama RI, *Almanak Hisab Rukyat*, Jakarta: Proyek Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, 1981.

Darsono, Ruswa, *Penanggalan Islam, Tinjauan Sistem, Fiqh dan Hisab Penanggalan,* Yogyakarta: Labda Press, 2010.

Hambali, Slamet, *Almanak Sepanjang Masa; Sejarah Sistem Penanggalan Masehi, Hijriyah dan Jawa*, Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo, 2011.

Ibnu al-Hajjaj, Abu Husain Muslim, *Shahih Muslim*, Cet. IV, Juz. II, Beirut: Ihya al-Turats al-Araby, 1991.

Ilyas, *The Quest for a Unified Islamic Calender*, Malaysia: International Islamic Calender Programme, 2000.

Izzuddin, Ahmad, *Sistem Penanggalan*, Semarang: Karya Abadi Jaya, 2015.

Jayusman, "Wacana Takwim Urfi dalam Penanggalan Islam", Jurnal Hukum Islam, Vol. 11, No. 1, Tahun 2009.

Maskufah, *Ilmu Falak*, Jakarta: Gaung Persada, 2010.

Purwadi, *Petungan Jawa: Menentukan Hari Baik dalam Kalender Jawa*, Yogyakarta: PINUS, 2006.

Raharto, Moedji, *Sistem Penanggalan Syamsiyah/Masehi*, Bandung: Penerbit ITB, 2001.

Saksono, Tono, *Mengkompromikan Rukyat dan Hisab*, Jakarta: Amythas Publicita, 2007.

Setyanto, Hendro dan Fahmi Fatwa RSH, "Kriteria 29; Cara Pandang Baru Dalam Penyusunan Kalender Hijriyah", Jurnal Al-Ahkam, Vol. 25, Nomor 2, Oktober 2015.

Shihab, M. Quraish, *Wawasan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, Cet.IV, 1997.

Shofiyullah, *Mengenal Kalender Lunisolar di Indonesia*, Malang: PP. Miftahul Huda, 2006.

Sopwan, Novi (ed), *The Gradual Changes of Synodic Period of the Moon Phase*, Bandung: Penerbit ITB, 2008.

W.J.S. Poerwardarminta, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1976.

Warsito, L. Mardi, *Kamus Jawa Kuno Indonesia*, Jakarta: Nusa Indah, 1978.

Wisnubroto, Sukardi, "Pengenalan Waktu Tradisional Pranata Mangsa Menurut Jabaran Meteologi dan Pemanfaatannya", Jurnal Agromet, Vol. XI, No. 1 dan 2, 1995.

Yusmar, Syarifuddin, "Penanggalan Bugis-Makasar dalam Penentuan Awal Bulan Kamariah Menurut Syari'ah dan Sains", Jurnal Hunafa, Vol. 5 No. 3, Desember 2008.

GLOBAL POSITIONING SYSTEM DALAM KEAKURASIAN ARAH KIBLAT

Dian Ika Aryani, MT
dianika@walisongo.ac.id

Pendahuluan

Dalam umat Islam, arah kiblat merupakan unsur terpenting dalam melakukan peribadatan karena salah satu syarat sah dalam sholat adalah menghadap kiblat. Menurut hukum syariat, ketika umat muslim menghadap ke arah kiblat diartikan sebagai seluruh tubuh atau badan seseorang menghadap ke arah Ka'bah yang dimana bangunan tersebut terletak di Makkah al Mukarramah. Maka dari itu, jika umat muslim melakukan peribadatan dengan menghadap arah kiblat, itu berarti menghadap ke arah bangunan Ka'bah. Beribadah menghadap bangunan Ka'bah bukan berarti menyembah bangunan tersebut, akan tetapi yang diambil adalah arahnya. Umat muslim tersebut tetap menyembah hanya kepada Allah SWT.

Dalam perkembangan teknologi yang semakin pesat ini, penentuan dalam menentukan arah kiblat pun juga mengalami perkembangan. Jika dahulu kita dalam menentukan arah kiblat masih menggunakan teknologi manual, semisal menggunakan kompas ataupun tongkat, maka sekarang kita dapat memanfaatkan perkembangan teknologi satelit untuk mempermudah kita dalam menentukan arah kiblat. Salah satu alat teknologi satelit

yang dapat membantu kita untuk menentukan arah kiblat secara lebih akurat adalah GPS, yaitu *Global Positioning System.* Dengan menggunakan teknologi ini, arah kiblat dapat ditentukan sampai dengan ketelitian nol koma detik.

Kiblat

Kata kiblat dari aspek bahasa berasal dari kata *qabala-yaqbulu-qiblatan* yang berarti menghadap. Menurut beberapa kamus, kiblat diartikan arah ke Ka'bah di Mekah (pada waktu salat), atau Ka'bah itu sendiri. Sementara itu, dalam ensiklopedi, kiblat diartikan sebagai bangunan Ka'bah atau arah yang dituju kaum muslimin dalam melaksanakan sebagian ibadah, arah untuk menghadap pada waktu salat. Dalam kitab fikih, kiblat didefinisikan sebagai arah Ka'bah atau wujud Ka'bah. Kiblat juga menjadi sinonim dari kata syatrah, al-simt, dan arah (Marwadi, 2014). Kiblat dalam literatur-literatur ilmu falak didefinisikan sebagai Arah terdekat dari seseorang menuju Ka'bah dan setiap muslim wajib menghadap ke arahnya saat mengerjakan salat (Izzudin, 2012). Kiblat sebagai arah Ka`bah di Mekah dapat ditentukan dari setiap titik atau tempat di permukaan Bumi dengan melakukan perhitungan dan pengukuran. Oleh sebab itu, perhitungan arah kiblat pada dasarnya adalah perhitungan untuk mengetahui guna menetapkan ke arah mana Ka'bah di Mekah itu dilihat dari suatu tempat di permukaan Bumi ini, sehingga semua gerakan orang yang sedang melaksanakan salat, baik ketika berdiri, rukuk, maupun sujudnya selalu berimpit dengan arah yang menuju Ka'bah. Pengukuran arah kiblat kemudian

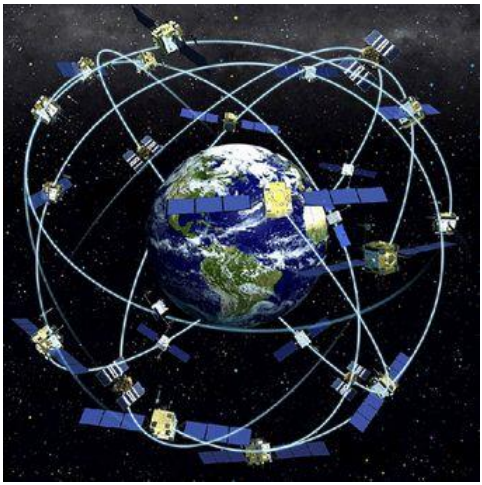
menjadi permasalahan ketika lokasi suatu tempat jauh dari Ka'bah karena tidak dapat dilakukan pengamatan penglihatan secara langsung. Apalagi dengan bangunan Ka'bah yang mempunyai dimensi relatif kecil (belasan meter) dibandingkan jarak Ka'bah ke lokasi misal di Kota Semarang (lebih dari 8.000 km) mengakibatkan penyimpangan arah dengan orde detik dapat membuat arah kiblat sudah tidak mengarah ke bangunan Ka'bah.

Arah kiblat juga dapat ditentukan dengan metode rashdul qiblat. Metode ini memanfaatkan benda-benda langit yaitu posisi Matahari ketika berada di atas Ka'bah yang disebut dengan yaumul rashdul qiblat. Peristiwa ini hanya terjadi 2 (dua) kali dalam setahun yaitu pada tanggal 27/28 Mei dan tanggal 15/16 Juli (Izzudin, 2012).

GPS (Globlal Positioning System)

GPS (*Global Positioning System*) adalah system radio navigasi dan penentuan posisi berbasis teknologi satelit yang dimiliki dan dikontrol oleh Departemen Pertahanan Keamanan Amerika Serikat. Sistem ini didesain untuk memberikan posisi dan kecepatan 3D (tiga-dimensi) dan informasi mengenai waktu secara kontinyu. GPS terdiri dari 3 (tiga) segmen utama; (1) segmen angkasa (*space segment*) yang terdiri dari satelit-satelit GPS, (2) segmen sistem control (*control segment*) yang terdiri dari stasiun-stasiun pemonitor dan pengontrol satelit, dan (3) segmen pemakai (*user segment*) yang terdiri dari pemakai GPS termasuk alat-alat penerima (*receiver*) dan pengolah sinyal data GPS.

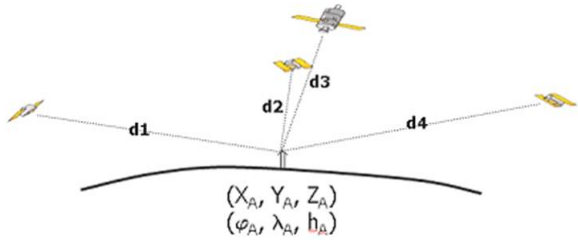
Sistem GPS terdiri dari 24 (dua puluh empat) satelit. Konstelasi 24 (dua puluh empat) satelit GPS tersebut menempati 6 (enam) orbit yang mengelilingi bumi dengan sebaran yang telah diatur sedemikian rupa sehingga mempunyai probabilitas kenampakan setidaknya 4 (empat) satelit yang bergeometri baik dari setiap tempat di permukaan bumi di setiap waktu. Satelit GPS mempunyai ketinggian rata-rata di atas permukaan bumi sekitar 20.200 km. Satelit GPS memiliki berat lebih dari 800 kg, bergerak dengan kecepatan sekitar 4 km/detik dan mempunyai periode 11 jam 58 menit.



Konstelasi Sistem Satelit

Konsep dasar penentuan posisi dengan GPS adalah reseksi (pengikatan ke belakang) dengan jarak, yaitu dengan pengukuran jarak secara simultan ke beberapa satelit GPS yang koordinatnya telah diketahui. Secara vektor, prinsip

dasar penentuan posisi dengan GPS diperlihatkan pada gambar dibawah ini. Dalam hal ini, parameter yang akan ditentukan adalah vektor posisi geosentrik pengamat (R). Untuk itu, karena vektor posisi geosentrik satelit GPS (r) telah diketahui, maka yang perlu ditentukan adalah vektor posisi toposentris satelit terhadap pengamat (ρ).



Prinsip Cara Kerja GPS

Posisi yang diberikan oleh GPS adalah posisi 3D (tiga dimensi) (X, Y, Z ataupun φ, λ, h) yang dinyatakan dalam kerangka referensi WGS-84. Dengan GPS, titik yang ditentukan posisinya dapat dalam posisi diam (*static positioning*) ataupun bergerak (*kinematic positioning*). Posisi titik dapat ditentukan dengan menggunakan satu receiver GPS terhadap pusat bumi dengan menggunakan metode penentuan posisi absolut, ataupun terhadap titik lainnya yang telah diketahui koordinatnya (stasiun referensi) dengan menggunakan pengukuran metode diferensial (relatif) yang menggunakan minimal 2 (dua) receiver GPS. GPS dapat pula memberikan posisi secara instan (*real time*) ataupun sesudah pengamatan setelah data pengamatannya diproses secara lebih ekstensif (*post processing*) yang

biasanya dilakukan untuk mendapatkan ketelitian yang lebih baik.

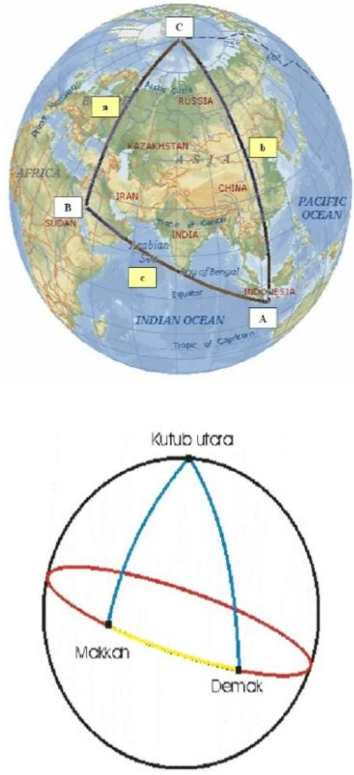
Metodologi Penelitian

Dalam penentuan arah kiblat dengan memanfaatkan teknologi satelit GPS ini langkah-langkah yang harus dilakukan terbagi atas 3 (tiga) garis besar, yaitu 1) Persiapan, 2) Pengukuran titik, dan yang terakhir 3) Pengolahan data.

Pada tahap persiapan, disini yang harus dipersiapkan adalah hardware dan juga software. Pada aspek hardware hal-hal yang harus dipersiapkan antara lain device GPS dan juga laptop. Sedangkan untuk aspek softwarenya adalah software yang digunakan untuk mendownload data yang ada pada GPS dan microsoft excel untuk pengolahan data setelah dilakukan pengukurannya.

Setelah tahap persiapan selesai dilakukan, tahap selanjutnya yaitu tahapan pengukuran titik lokasi pengamat serta titik tujuan. Pada dasarnya metodologi yang digunakan untuk pengukuran titik adalah metode pengamatan ke satelit GPS yang pada prinsipnya adalah menentukan secara teliti koordinat dari dua titik menggunakan metode survei GPS dan *setting out* arah kiblat. *Setting out* arah kiblat di lapangan dapat dilakukan dengan metode perhitungan trigonometris dibantu dengan menggunakan alat theodolit/total station dan atau dengan menggunakan alat GPS. Dalam penggunaan alat GPS, interval perekaman data pengamatan GPS yang digunakan di titik-titik stasiun pengamatan adalah 5 (lima) menit. Dengan menggunakan minimal 2 (dua) koordinat titik tersebut yang diolah dari data pengamatan GPS dan juga

koordinat dari Ka'bah yang telah diketahui sebelumnya, maka parameter sudut untuk menandai arah Kiblat di lapangan dapat dihitung.



Konsep metode perhitungan trigonometris

Metode Trigonometri

Teori trigonometri bola banyak digunakan untuk menghitung persoalan-persoalan yang terkait dengan ilmu falak seperti penentuan awal bulan qamariyah, waktu sholat,

gerhana matahari dan bulan, arah kiblat dan lain sebagainya. Trigonometri bola merupakan ilmu ukur sudut bidang datar yang bisa diaplikasikan pada permukaan yang berbentuk bola seperti bumi. Sebab antara keduanya sama-sama berkaitan dengan polygon (khususnya bentuk segitiga) pada bola dan terdapat hubungan antara sisi dan sudut.

Teori trigonometri bola dapat digunakan untuk menentukan arah kiblat dengan menggunakan rumus segitiga bola untuk menentukan sudut yang dibentuk dari dua titik yang berada di atas bumi. Keberadaan bumi yang mendekati bentuk bola memudahkan penentuan perhitungan arah atau jarak sudut suatu tempat dihitung dari tempat lain. Oleh karena itu, teori trigonometri bola dapat digunakan dalam penentuan arah kiblat.

Teori trigonometri bola berbeda dengan trigonometri bidang datar. Dalam trigonometri bola membahas sudut-sudut segitiga yang diaplikasikan pada bidang bola. Sedangkan trigonometri bidang datar membahas sudutsudut segitiga yang diaplikasikan pada bidang datar. Trigonometri bidang datar hanya terbatas pada perhitungan segitiga siku-siku bidang datar. Sedangkan trigonometri bola lebih komplek karena banyak berkaitan dengan posisi bumi, matahari, bulan dan sebagainya.

Saat ini teori trigonometri bola berkembang sangat pesat. Teori ini banyak digunakan untuk perhitungan arah kiblat, waktu sholat, awal bulan qamariyah dan lain-lain. Teori ini juga sangat bermanfaat sekali terkait dengan aplikasi dalam perhitungan ilmu falak dan astronomi.

Rumus-rumus yang digunakan dalam penentuan arah kiblat dengan trigonometri bola adalah sebagai berikut:

a. cot X = cot b sin a : sin C – cos a cot C
b. cot B = cot c sin (α-β) : sin β tan β = tan b cos c
c. $\cot B = \frac{\cos(\varphi B)\tan(\varphi A)-\sin(\varphi B)\cos(B-A)}{\sin(B-A)}$
d. $tan\frac{(A+B)}{2} = \frac{cos\frac{(a-b)}{2}}{cos\frac{(a+b)}{2}}\cot\frac{c}{2}$ dan $tan\frac{(A-B)}{2} = \frac{sin\frac{(a-b)}{2}}{sin\frac{(a+b)}{2}}\cot\frac{c}{2}$

Penelitian Terdahulu

Dari hasil penelitian (Raharto, 2011) terlihat kekonsistensian hasil pengamatan penelitiannya antara perhitungan dengan menggunakan metode trigonometri bola dengan bayang-bayang Gnomon dari Matahari. Kekonsistensian ini menunjukkan bahwa dalam penentuan arah kiblat, perhitungan metode trigonometri bola ini dapat dipertimbangkan dan dijadikan sebagai alternatif lain selain penentuan langsung melalui bayang-bayang gnomon.

Pada tahun 2013, Nugroho, AP dan Khomsin melakukan analisa tentang perbedaan perhitungan penentuan arah kiblat antara perhitungan bidang spheroid dengan bidang ellipsoid. Dan dari hasil penelitian ini menunjukkan bahwa perhitungan arah kiblat pada bidang bola terhadap bidang ellipsoid memiliki ketelitian lebih akurat jika dibandingkan dengan perhitungan arah kiblat terhadap perhitungan arah kiblat pada bidang ellipsoid

(menggunakan rumus segitiga bola) terhadap bidang ellipsoid.

Penelitian selanjutnya dilakukan oleh (Budiwati, 2016) yang melakukan perbandingan keakurasian metode pengukuran antara GPS, GE (*Google Earth*), dan istiwa'. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa metode paling praktis dan akurat dari ketiga alat itu secara berurutan adalah GPS, GE, dan tongkat istiwa'.

Kesimpulan

Berdasarkan penelitian-penelitian terdahulu dan studi kepustakaan yang telah dilakukan, maka dapat disimpulkan bahwa dengan memanfaatkan perkembangan teknologi terutama teknologi satelit GPS ini dapat dilakukan. Pemanfaatannya teknologi ini digunakan untuk memperbesar nilai ketelitian dan keakuratan dalam penentuan arah kiblat sehingga semakin presisi dalam beribadah menghadap Ka'bah.

DAFTAR PUSTAKA

Abidin, H.Z. 2007. Penentuan Posisi dengan GPS dan Aplikasinya. Jakarta: PT. Pradnya Paramita.

Awaluddin, M., Yuwono, BD., Hani'ah, Wicaksono, S. 2016. Kajian Penentuan Arah Kiblat Secara Geodetis. Jurnal Teknik, 37 (2), 2016, 84-87. Semarang.

Hafiz, EG., Awaluddin, M., Yuwono, BD. 2014. Analisis Pengaruh Panjang Baseline Terhadap Ketelitian Pengukuran Situasi Dengan Menggunakan GNSS Metode RTK-NTRIP (Studi Kasus: Semarang, Kab. Kendal dan Boyolali). Jurnal Geodesi UNDIP Vol. 3, No. 1, Tahun 2014, (ISSN : 2337-845X). Semarang

Izzudin, A. 2012. Metode Penentuan Arah Kiblat dan Akurasinya. Annual International Conference on Islamic Studies XII IAIN Sunan Ampel. Surabaya.

Marwadi. 2014. Aplikasi Teori Geodesi dalam Perhitungan Arah Kiblat: Studi Untuk Kota Banjarnegara, Purbalingga, Banyumas, Cilacap, Kebumen. Al-Manahij : Vol. 8 No. 2. Hal 329- 351. Purwokerto.

Nugroho, AP & Khomsin. 2013. Analisis Perbedaan Perhitungan Arah Kiblat pada Bidang Spheroid dan Ellipsoid dengan Menggunakan Data Koordinat GPS. JURNAL TEKNIK POMITS Vol. 2, No. 1, (Juni, 2013) ISSN: 2301-9271. Surabaya.

Raharto, Moedji., Surya, DJA. 2011. Telaah Penentuan Arah Kiblat Dengan Perhitungan Trigonometri Bola Dan Bayang-bayang Gnomon Oleh Matahari. Jurnal Fisika Himpunan Fisika Indonesia: Vol.11 (1) p.23-29 (2011).

Susheri, Susheri (2012) Analisis rumus trigonometri dalam penentuan arah kiblat. Undergraduate (S1) thesis, IAIN Walisongo.

Budiwati, Anisah. 2016. Tongkat Istiwa‘, Global Positioning System (Gps) Dan Google Earth Untuk Menentukan Titik Koordinat Bumi Dan Aplikasinya Dalam Penentuan Arah Kiblat. Jurnal Al-Ahkam: Volume 26, Nomor 1, April 2016

STRATEGI DAKWAH DAN ISLAMISASI WALISONGO DI TANAH JAWA

Muhamad Ichrom, M.S.I
ichrom@walisongo.ac.id

Pendahuluan

Berbicara Walisongo tentu tidak lepas dari sejarah masuknya Islam di nusantara. Dari beberapa teori tentang masuknya Islam di Nusantara dapat disimpulkan bawa Islam pertama masuk adalah pada abad ke Tujuh atau abad pertama Hijriah,[248] namun perkembangannya tidak begitu signifikan mengingat hanya beberapa penduduk yang masuk Islam. Dari beberapa catatan sejarah diantaranya perjalanan yang dilakukan oleh utusan dinasti Tang pada tahun 647 M (peralihan dari Khalifah Ali kepada Muawiyah), telah mencatat bahwa Islam sudah ada tetapi tidak bisa berkembang dengan baik.

Perjuangan para wali yang terkenal diketahui dengan istilah Walisongo di tanah pulau Jawa ialah titik dini perkembangan serta pertumbuhan ajaran Agama Islam di Nusantara. Dengan kegigihan serta penuh kearifan, para Walisongo menyebarkan ajaran Islam yang menampilkan ajaran yang penuh rahmat untuk segala alam“ rahmatan lil‘ alamin”. Salah satu tata cara dakwah yang digunakan merupakan mengakomodasi budaya serta adat istiadat lokal

[248] Aceng Abdul Aziz, *Islam Ahlussunah Wal Jamaah* (Jakarta: PP Ma’arif, 2016), 10.

dengan nilai ajaran Islam. Lewat perpaduan budaya, menjadikan Islam bisa diterima di seantero Jawa.

Tiap-tiap wali yang tercantum dalam istilah Walisongo mempunyai ciri maupun corak yang berbeda dalam berdakwah. Mereka sangat peka serta arif dalam memastikan tata cara, serta metode dakwah yang sekiranya bisa diterima oleh warga. Semacam halnya Sunan Kalijaga yang cenderung intens memakai pertunjukkan kesenian Jawa ialah wayang kulit dalam berdakwah. Begitu pula wali-wali lain terdapat yang menggubah lagu dolanan selaku media dakwah, terdapat pula yang memakai syair/ suluk dalam ajaran tasawuf.

Pada abad ke 10 pernah ada rombongan suku Lor dari Persia, mereka tinggal didaerah Loran ngudun (Kudus) itu orang-orang Persia pertama kali yang tinggal di kudus. Kemudian mereka membuat loran-loran lain sampai ke Gresik dan sebagainya, setelah itu tidak ada ceritanya. Ada dalam catatan Jawa yang menerangkan bahwa, Sultan Al Gabah dari Rum (Persia ke Utara), sultan mengirim 20.000 keluarga Muslim ke Jawa, dan semuanya mati terbunuh tinggal 200 keluarga dan dilaporkan ke pada sultan al-Gabah meliau marah dan berpikir bagaimana supaya pulau Jawa ini bisa di huni oleh orang muslim.[249]

Beliau mengirimkan beberapa orang atau ulama yang dianggap mempunyai Karomah dan salah satunya yang terkenal adalah syekh Subakir, beliau keliling tanah Jawa dan numbali tanah Jawa supaya bisa dihuni oleh orang

[249] Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo* (Tangerang: Pustaka Iman, 2016), v.

muslim. Setelah itu syeik kembali ke Persia. Mengenai kelanjutan apakah Islam di Jawa pesisir berkembang atau tidak diceritakan kembali.

Bukti kelanjutan Islam di tanah Jawa berikutnya adalah berdasarkan catatan dari Marcopolo pada tahun 1292 dan sempat singgah di pelabuhan perlak dan sudah ada kerajaan perlak, Marcopolo mencatat ada tiga jenis warga: pertama adalah warga Cina dan dalam catatan tersebut orang cina tersebut sudah masuk Islam. Kedua, orang-orang Persia semua beragama Islam. Ketiga adalah penduduk pribumi yang menyembah pohon-pohon roh batu dan sebagian di pedalaman masih memakan manusia.250

Seratus tahun setelah perjalanan Marcopolo datanglah ceng Ho 1405. Ceng Ho mencatat ketika singgah di tuban mencatat ada 1000 keluarga cina muslim, kemudian singgah di Gresik juga mencatat ada 1000 kel Cina Muslim, di Surabaya juga demikian. Tiga puluh tahun kemudian Ceng Ho mengadakan kunjungan yang terakhir di Jawa, dan mengajak juru tulis mahuan, pantai di Jawa dihuni warga China, Persia, dan pribumi masih kafir seperti semula.

Tujuh tahun setelah kedatangan Ceng ho datanglah seorang Wali dari negeri Campa yang bernama, Syeik Ibrahim Samarkandi bersama anaknya yang bernama Murtado dan Raden Rahmad. Dua orang putra terseut menemui bibinya yang Darawati, yang dipersunting Sri Prabu kerta Wijaya, Raja Majapahit (1447-1451), kemudian keduanya di dianugerahi jabatan, Syeik Murtadho sebagai pengatur masalah agama terutama agama Islam, sementara

[250] Sunyoto, v.

raden Rahmad diangkat, menjadi imam di Gresik (Raden Rahmad) kelak disebut sunan Ampel.[251]

Sunan ampel punya murid dan membentuk Walisongo tahun 1470 sampai dengan (1513) 40 tahun. Kemudian setelah dakwah Walisongo, datang seorang Portugis bernama Tomé Pires mencatat di pesisir pulau Jawa adalah adipati adipati muslim. Pengelana dari Itali datang ke jawa, penduduk pribumi sudah beragama Islam. Di pedalaman masih ada kerajaan Majapahit. Dengan rajanya bernama raja Wijaya. Sampai sekarang dipertanyakan oleh para sejarawan kenapa pada Walisongo Islam cepat berkembang, hanya dalam waktu kurang lebih empat puluh tahun Islam sudah berkembang pesat padahal sebelumnya delapan ratus tahun ditolak.

Konsep Wali dan Sunan

Istilah Wali dalam bahasa Arab adalah bisa berarti "orang yang mencintai atau orang yang di cintai"[252] Istilah Walisongo pada dasarnya merujuk pada wali yang berjumlah 9 (songo/ sanga dalam bahasa jawa yang berarti 9). Walaupun demikian, ada makna lain dibalik istilah tersebut. Kata "sanga" ialah pergantian dari kata arab tsana yang berarti terpuji. Sehingga Walisongo berarti wali yang terpuji. Pengertian lain, menarangkan bahwa kata "sanga" diambil dari kata sangha yang dalam agama budha berartri

[251] Sunyoto, viii.

[252] Budi Sulistiono, "Walisongo Dalam Pentas Sejarah Nusantara," in *Kajian Walisongo* (Sarawak: Universitas Teknologi Mara Sarawak Malaysia, 2014).

jama’ ah para biksu (Ulama’) sehingga walisongo berarti perkumpulan para wali yang terhimpun dalam sesuatu lembaga dakwah. Terlepas dari beberapa devinisi tersebut wali bagi masyarakat jawa adalah orang suci yang diberikan kelebihan dari manusia pada umumnya.[253]

Sedangkan istilah sunan, diggunakan untuk mengekspresikan kesucian. Kata “Sunan” lebih disukai di Jawa daripada 'Wali' (dari bahasa Arab wala, 'yang dekat' yang berarti teman, kerabat atau pelindung). Kata tersebut berasal dari 'Suhun' yang diterjemahkan sebagai “melakukan penghormatan kepada”. Menurut Hamka (1982) menunjukkan bahwa hal itu mengacu pada “Susunan” sebuah kata dalam bahasa Jawa yang menggambarkan tangan terkatup, telapak tangan bersentuhan dan jari-jari menunjuk ke atas dan membungkuk. Posisi yang agak mirip dengan Hindu “Namaste”, juga disebut sebagai 'sembah' di Jawa dan Bali, sehingga menggambarkan porositas antar budaya.[254]

Walisongo memiliki makna khusus yang terkait dengan keberadaan tokoh sakral di Jawa yang memiliki peran penting dalam upaya penyebaran dan pengembangan Islam pada abad ke-15 dan ke-16. Karena nomor sembilan maka diberi nama Wali Songo. Yang termasuk dalam Wali Songo adalah Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan

---

[253] Dewi Anita, “Walisongo Mengislamkan Tanah Jawa,” *Wahana Akademika* 1, no. 2 (2014).

[254] Pierre Fournié, “Rediscovering The Walisongo, Indonesia: A Potential New Destination for International Pilgrimage,” *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 7, no. 4 (2019): 79, https://doi.org/10.21427/g00f-qd76.

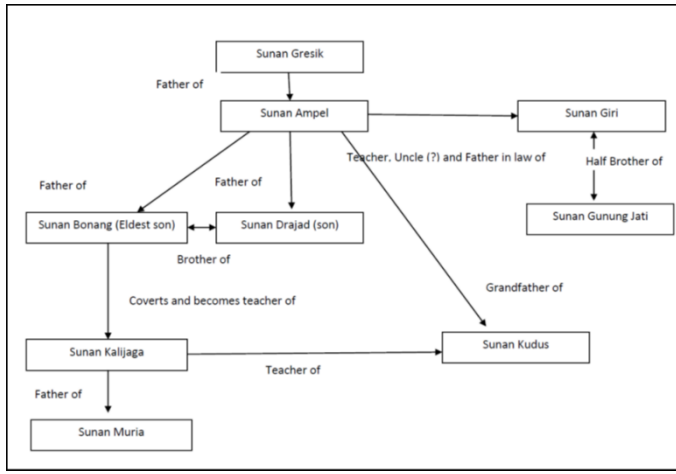
Giri, Sunan Bonang, Sunan Kalijaga, Sunan Kudus, Sunan Gunung Jati, Sunan Muria, dan Sunan Drajat. Beberapa Wali membuktikan diri sebagai kepala daerah karena alasan sosiologis karena karismanya (Darban, 2004) atau karena merekalah yang melakukan alas babat di daerah tersebut, misalnya Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Gunung jati, dan Sunan Kudus yang memiliki wilayah kekuasaan di daerah tersebut. Alasan lain Wali menjadi kepala daerah karena mendapat izin dari raja atas tanah pribadi, seperti Sunan Ampel sebagai Bupati pertama Surabaya yang bertempat tinggal di Ampel, Sunan Giri sebagai penguasa politik di Gresik, dan Sunan Majagung yang memperoleh tanah dari Prabu Brawijaya 1 (Raja Majapahit ke-7 bernama Kertawijaya) sebagai tempat tinggal mereka. Di daerah tersebut para Wali menjadi pemuka agama sekaligus kepala daerah bagi masyarakat Majapahit yang pada waktu itu telah memeluk agama Islam.[255]

Berbeda dengan Sunan Kalijaga, Syaikh Siti Jenar dan Sunan Kudus yang bukan penguasa daerah dalam arti politik. Sunan Kalijaga lebih dikenal sebagai pendeta atau pemuka agama yang berpengaruh di sekitar daerah dan merupakan guru Jaka Tingkir, Panen Ki Ageng dan Penjawi. Begitu pula Syaikh Siti Jenar yang menunjukkan dirinya sebagai imam jemaah dan pemimpin pesantren. Sunan

[255] Novrida Qudsi Lutfillah, "Da'wah Management of Wali Songo in the Age of Majapahit Kingdom," *International Journal of Religious and Cultural Studies* 1, no. 1 (2019): 43, https://doi.org/10.34199/ijracs.2019.4.005.

Kudus menjadi Sentana Raya, guru Aria Penangsang dan sebagai tokoh masyarakat yang disegani.[256]

Figure 1. Genealogi dan Hubungan



Hingga saat ini dapat disimpulkan bahwa, Walisongo merupakan perkumpulan wali yang berjumlah 9. Mereka terdiri dari beberapa wali yang bernama, Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Bonang, Sunan Drajat, Sunan Kalijaga, Sunan Kudus, Sunan Muria dan sunan Gunungjati. Keberhasilan mereka dalam proses Islamisasi Jawa ialah hasil perjuangan serta kerja keras Walisongo. Proses islamisasi tersebut dapat berjalan secara damai, hampir tanpa konflik sama sekali, baik politik ataupun kultural, walaupun ada konflik, skalanya sangat kecil, sehingga tidak mengesankan selaku perang, kekerasan

[256] Lutfillah, 43.

maupun pemaksaan budaya. Penduduk jawa menganut dengan suka rela.

Walisongo mempraktikkan tata cara dakwah yang akomodatif, serta lentur, sehingga kedatangan mereka dapat diterima dengan baik oleh warga. Kedatangan para wali ditengah- tengah warga jawa tidak ditatap selaku ancaman. Dengan kepiwaianya para wali menggunakan unsur-unsur budaya lama (Hindu atau Budha) dan ditambah dengan beberapa strategi baru bagi masyarakat pedalaman jawa kuno yang masih menganut kapitayan. Sedikit demi sedikit mereka memasukan nilai-nilai ajaran Islam kedalam unsur-unsur lama itu. Dalam sebuah versi wali-wali tersebut adalah:

1. Sunan Gresik (Syekh Maulana Malik Ibrahim)
2. Sunan Ampel (Raden Rahmat)
3. Sunan Bonang (Raden Makdum Ibrahim)
4. Sunan Giri
5. Sunan Drajat
6. Sunan Kalijaga
7. Sunan Kudus (Ja'far Sadiq)
8. Sunan Muria (Raden Umar Said)
9. Sunan Gunung Jati (Syarif Hidayatullah)

ama Spiritual	Name	Julukan	Tempat Lahir
Sunan Gresik	Maulana Malik Ibrahim	Syekh Maghribi, Kakek Bantal	Gujarat / Turkey / Persia / Ouzbekistan ? According to J.P.Moquette (1912) and based on grave inscriptions origins from Kashan (Persia)
Sunan Ampel		Raden Rakhmat	?/1401
Sunan Giri	Maulana Abdul Yakin	Raden Paku Sultan Abdul Fakih Joko Samudra	Blabangan (Banyuwangi) – East Java /1442
Sunan Bonang		Raden Makhdum Ibrahim	Surabaya/ ?
Sunan Drajad	Syarifuddin	Raden Qosim	Surabaya ?/ 1470
Sunan Kalijaga		Raden Mas Said	?/1460
Sunan Kudus		Ja'far Shodiq	?/?

Sunan Muria		Raden Umar Said	?/?
Sunan Gunung Jati	Syarif Hidayatullah	Muhammad Nurrudin Sayyid Kamil, Syekh Nurullah Faletehan	Pasai (North Sumatra)/1448 ???

Metode Dakwah Walisongo

Dalam Al-Qur'an, Allah memberikan cara dakwah yang baik dan benar seperti dalam surat An-Nahl (16): 125. Ayat tersebut memberikan pedoman praktis tentang dasar dakwah yang dipraktikkan oleh para Nabi yang ditiru oleh para Nabi. Penjaga. Metode dakwah yang digunakan Nabi Muhammad adalah metode yang dapat menembus jiwa (hati) kemanusiaan yang melahirkan sikap dan tanggung jawab individu terhadap ajaran Islam. Metode dakwah yang digunakan Nabi Muhammad adalah: 1) Metode dakimakarimal akhlak (dengan sopan santun) yang baik, lembut, toleran, ramah, sabar dan ucapan pemaaf, 2) da ' metode wah 'ala bashirah (dengan mata tajam hati-hati) Cara dengan mata hati adalah ketajaman mata hati meliputi daya persepsi, kecerdasan, ilmu dan kebijaksanaan, 3) Metode dakwah bil-hikmah yaitu mengetahui dengan memperhatikan situasi dan kondisi dimana dakwah akan disampaikan, 4) Metode dakwah bil'izhatil hasanah (ajaran atau kebaikan nasehat) dimana Rasul dapat merubah

pemikiran dan pandangan orang Quraisy terhadap ajaran Islam karena pelaksanaannya ditempuh sedikit demi sedikit, 5) Metode bijadilhum dakwah billati hiya ahsan (berdialog) dimaknai dengan bertukar pikiran, berdialog (berdiskusi) secara baik disertai dengan teladan yang baik. [257]

Metode dakwah yang dijalankan para Wali di Jawa sangat kondusif dan melibatkan semua bidang kehidupan sebagai berikut metode dakwah yang diajarkan Nabi Muhammad SAW. Berdasarkan berita yang disampaikan oleh orang Tionghoa, kehadiran Islam di Jawa sejak 674 M, namun penyebaran Islam kurang berhasil karena cara penyampaian ajaran Islam tidak memperhatikan sosial masyarakat setempat. kondisi budaya, sehingga masyarakat Jawa kurang tertarik dengan ajaran Islam.[258]

Walisongo punya cara berbeda dalam berdakwah saat menghadapi orang biasa. Dakwah dilaksanakan secara arif yaitu berwawasan masyarakat secara masal, terkadang terlihat sensasional dan unik sehingga menarik perhatian masyarakat. Seperti Sunan Kalijaga dengan gamelan sekatennya dan membuat lakon wayang baru dan mengadakan pertunjukan wayang, selain Sunan Bonang dengan hiasan lembu. Cara dakwah secara tidak langsung menyampaikan nilai-nilai tauhid. Sunan Kalijaga mengumpulkan orang-orang di Masjid Agung menjelang hari jadi Nabi Muhammad SAW dengan membuat acara Sekaten atau syahadatayn (dua kunci kesaksian saksi Islam

[257] Lutfillah, "Da'wah Management of Wali Songo in the Age of Majapahit Kingdom," 44.

[258] Lutfillah, 44.

mengenai gamelan yang sangat unik dalam ajaran Islam. Cara ke Sunan Kudus untuk berdakwah kepada orang biasa adalah dengan Mengikat seekor lembu di halaman dalam masjid, sehingga orang-orang yang masih beragama Hindu datang berbondong-bondong untuk menyaksikan lembu yang dihias, dengan datangnya masyarakat dan berkerumun di sekitar masjid, Sunan Kudus kemudian menyampaikan dakwahnya., lembu tersebut adalah hewan suci dan menarik hati umat Hindu.[259]

Tahapan pendidikan umat yang dirancang oleh Wali merupakan metode yang dilakukan dengan memperhatikan bahwa setiap jenjang ilmu memiliki bidang, materi dan kurikulum. Sesuai dengan metode ini, penyampaian fiqih ditujukan terutama kepada masyarakat biasa melalui pesantren dan melalui pranata sosial. Pesantren didirikan untuk memberikan pengajaran dan pendidikan bagi masyarakat umum yang ingin mendalami ilmu fikih dan syariah secara intens dan khusus, sedangkan peran lembaga sosial dalam menjalankan ajaran Islam praktis dapat menjadi tradisi yang memungkinkan lahirnya lembaga-lembaga Islam. Di mana anggota masyarakat secara otomatis menjalankan ajaran dan amalan Islam karena telah menjadi adat istiadat atau diatur oleh pranata kemasyarakatan, misalnya menjadikan masjid sebagai lembaga pendidikan, diadakan upacara kelahiran, perkawinan, kematian, lembaga keluarga, dan khitanan.[260]

[259] Sunyoto, *Atlas Walisongo*.
[260] Sunyoto.

Islamisasi Walisongo di Tanah Jawa

Proses masuknya Islam ke Nusantara tidak secara revolusioner dan tunggal, tetapi memasuki Nusantara secara evolusi, bertahap, dan bervariasi. Kedatangan dan penyebaran juga berlangsung damai. Islam masuk ke Nusantara melalui dua jalur: Pertama, Jalur Utara yang meliputi: Arab, Damaskus, Baghdad, Gujarat, Sri Lanka, dan kemudian masuk ke Indonesia. Kedua, Jalur Selatan yang meliputi: Arab, Yaman (Hadramaut), Sri Lanka, kemudian menuju Indonesia. Tempat pertama yang masuk Islam adalah Samudra Pasai (Aceh Utara) dan Pantai Barat Pulau Sumatera yang kemudian menyebar ke berbagai wilayah di Nusantara.[261]

Terkait masuknya Islam di Indonesia, terjadi perbedaan pendapat antara beberapa pakar. Selama masa kolonial dan tahun-tahun awal Republik Indonesia, penelitian sejarah dan arkeologi, mungkin dipengaruhi oleh pertimbangan politik, terkonsentrasi pada warisan Hindu dan Budha. Titik masuk agama dan proses Islamisasi, baik melalui konversi atau adhesi, kontak pedagang dengan pedagang Arab, Persia, Gujarat atau diplomat Cina masih diperdebatkan. Ada kontradiksi antara sumber Cina dan Marco Polo. Bukti kehadiran awal Islam masih

[261] Abdurrohman Kasdi, "The Role of Walisongo in Developing the Islam Nusantara Civilization," *Addin* 11, no. 1 (2017): 3, https://doi.org/10.21043/addin.v11i1.1973.

dipertanyakan karena batu nisan mungkin telah diimpor ke Indonesia.[262]

Walisongo muncul bukan sebagai rasul Islam yang berdakwah secara terpisah di seluruh nusantara tetapi lebih sebagai sekelompok dai, yang dihubungkan oleh darah, pernikahan atau warisan spiritual. Konversi terjadi baik secara damai (dengan bertemu orang-orang dari komunitas yang diperintah Hindu / Buddha, melalui pekerjaan sosial, melalui perdagangan, nasihat atau pernikahan), atau melalui penaklukan militer. Pembentukan pusat-pusat keagamaan, masjid dan pesantren (sekolah agama) merupakan langkah penting dalam konversi massa dan konkretisasi tindakan yang berhasil terhadap para penguasa. Tan Ta Sen melacak asal China untuk tujuh dari sembilan Walisongo dan menganggap mereka sebagai Muslim Jawa Sino.[263]

Dalam perjalanannya, Walisongo merupakan ahli syari'ah dan tasawuf yang menyebarkan Islam damai dan budaya. Gus Dur menyebut langkah ini sebagai Islam pribumi, di mana Islam disampaikan dengan meminjam adat setempat.[264] Meskipun tidak membawa bendera apa pun

---

[262] Ahmad Najib Burhani, "Geertz's Trichotomy of Abangan, Santri, and Priyayi Controversy and Continuity," *Journal of Indonesian Islam* 11, no. 2 (2017): 329–50, https://doi.org/10.15642/JIIS.2017.11.2.329-350; Clifford Geertz, *Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, ed. Aswab Mahsin (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989).

[263] Fournié, "Rediscovering The Walisongo, Indonesia: A Potential New Destination for International Pilgrimage," 81.

[264] Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam," in *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan Pustaka, 2016).

kecuali Islam *Ahlussunnah wal Jama'ah*, metode dakwah yang digunakan Walisongo adalah penerapan metode tersebut. dikembangkan oleh sufi sunni dalam menanamkan nilai-nilai Islam melalui keteladanan yang baik. Sekolah teologi yang digunakan adalah Asy'ariyah sedangkan sekolah sufistik mengarah ke al-Ghazali. Jejak yang ditinggalkan Walisongo terlihat pada kumpulan nasihat agama yang disimpan pada tulisan siswa dalam bahasa Jawa yang dikenal dengan istilah primbon, yang menggambarkan hakikat sekolah tasawuf yang mereka ikuti dan kembangkan.[265]

Walisongo datang dengan peradaban lama majapahit yang dikembangkan menjadi peradaban baru yang lebih baik. Sebagai contoh dalam pembagian masyarakat, dalam tradisi Majapahit masyarakat terbagi menjadi dua golongan. *Pertama*, adalah golongan gusti yang tinggal di kawasan keraton. *Kedua*, adalah golongan kawulo yang tinggal diluar keraton. Pada masa ini golongan kawulo tidak memiliki hak kepemilikan apapun karena semuanya adalah milik kelompok Gusti.

Sunan Kalijaga dan Syeik Siti Jenar[266] secara perlahan mengubah tatanan tersebut dengan mengangkat kesederajatan dan menggati penggunaan istilah Kawulo

[265] Kasdi, "The Role of Walisongo in Developing the Islam Nusantara Civilization," 2.

[266] Ajaran Syeik Siti Jenar kerap kali hanya dipahami sebagai ajaran spriritual saja, lebih jauh dari itu gasan socialnya memberikan wacana baru bagi masyarakat yang tertindas dan masyarakat pinggiran dari masyarakat yang kelas sosialnya lebih tinggi. Saidun Derani, "Syekh Siti Jenar : Pemikiran Dan Ajarannya," *Al-Turāṡ* XX, no. 2 (2014): 325–48.

menjadi Ingsun untuk menyebut diri mereka.[267] Hubungan Kawulo lan Gusti adalah hubungan relasi yang saling bekerjasama dan saling membantu. Atas dasar itu, hubungan kerjasama tersebut diistilahi masyarakat. Kata masyarakat merupakan serapan dari bahasa Arab "musyarokah" yang artinya kerjasama. Konsep kesederajatan tentu menjadi daya tarik bagi masyarakat awam dan tertarik dan menerima ajaran Islam.

Karakter pantang menyerah yang dimiliki orang jawa jaman dahulu yang terkenal sangat arogan juga menjadi perhatian tersendiri bagi para Wali dalam mengislamkan di tanah jawa. Prinsip adigang adigung adiguno menjadi karakter khas yang dimiliki masyarakat jawa kuno.[268] Mereka mempunyai prinsip "mati atau menang" terlepas dari prinsip tersebut, masyarakat jawa kuno sangat memandang orang asing adalah orang yang rendahan, bahkan utusan manca nagari akan disayat mukanya ketika kedatanya menyinggung.

Walisongo melihat ke-khasan karakter masyarakat jawa kuno tersebut dengan perlahan diperkenalkan ajaran islam tentang sabar dengan pendekatan yang penuh dengan kearifan.[269] Karena tidak ada istilah kalah maka istilah tawakal diperkenalkan dengan istilah "ngalah" =

---

[267] Istilah yang menunjukan istilah buadak berlaku di Nusantara sebagai contoh dijawa menggunakan istilah kawulo, di padang menggunakan istilah Ambo, di Sunda menggunakan istilah Abdi yang semuanya mengandung istilah makna Budak.

[268] Sunyoto, *Atlas Walisongo*, 448.

[269] Mirza Mahbub Wijaya, *Filsafat Kesatuan Ilmu Pengetahuan: Unity of Sciences Sebagai Format Integrasi Keilmuan UIN Walisongo*, (Semarang, Fatawa Publishing, 2019), 278

kembalikan kepada Allah. Tawadhu diperkenalkan dengan andahad ashor, ridho menjadi lilo dan shabar dengan sabar.[270] Melihat celah Agama Hindu Budha hanya dipeluk oleh kalangan keraton-keraton, maka pendekatan kepada masyarakat awam tidak kalah penting bahkan menjadi titik perhatian utama dakwah oleh para Walisongo. Masyarakat pribumi yang ternyata masih memeluk agama leluhur yang disebut dengan Kapitayan nampaknya memberikan potensi besar untuk menyampaikan ajaran Islam .

Konsep se-sembahan agama Kapitayan hampir memiliki kesamaan dengan ajaran Islam. Lewat kapitayan inilah walisongo mengambil alih masyarakat jawa. Kesamaan-kesamaan tersebut diantaranya:

Pertama konsep sanggar menjadi Langgar, dengan bentuk segi empat dengan bagian depan membentuk seperti Gua, oleh para wali disamakan dengan mihrab (pengimaman). Konsep menyembah yang suwung "sang yang toyo" tan kinoyo opo, yang berarti tuhan yang tidak bisa di gambarkan maupun dibendakan konsep tersebut mendekati konsep ketuhanan dalam Islam. Darisitulah para wali memperkenalkan Gusti Allah kepada masyarakat jawa kuno yang masih menganut kapitayan.

Kedua Sholat, untuk mengenalkan sholat kepada penganut Kapitayan para wali menggunakan istilah Sembahyang. Sembahyang bagi penganut kapitayan mempunyai beberapa sisi kesamaan dengan sholatnya orang Islam. *Pertama* adalah gerakan berdiri tegap, yang dalam istilah jawa pada saat itu Tulajep=berdiri tegap, setelah

[270] Sunyoto, 48.

tulajep ada yang namanya gerakan *"Sua Dikep"*= Sua yang bermakna Aku dan Dikep bermakna "menangkap". Apabila suadikep diartikan menjadi menangkap keakuan. Setelah suadikep ada gerakan yang namanya Tungkul=memegang dengkul dan menyerupai rukuk, gerakan selanjutnya yang menyerupai sholat adalah Tondem= sujud seperti bayi dalam kandungan. Gerakan terahir selanjutnya yang menyerupai sholat adalah *tulumpuk* = duduk iftiros. Semua gerakan tersebut dibukukan dan di catat oleh Sunan Bonang.

Kesimpulan

Menelusuri jejak dakwah Islam di pulau Jawa tidak lepas dari peran Walisongo dengan kehadiran dua bersaudara, Sunan Gresik dan Sunan Giri. Strategi dan perjuangan dakwah Walisongo baik sebagai pribadi maupun sebagai organisasi diatur secara detail, mulai dari proses perencanaan, pengelompokan, pengumpulan dan penempatan staf pelaksana dalam kelompok dakwah untuk kemudian bergerak menuju pencapaian tujuan dakwah. wah. Keberhasilan dakwah Walisongo dapat dilihat dari faktor internal dan eksternal. Faktor internal berkaitan dengan pribadi Wali yang melaksanakan pedoman dakwah sesuai dengan perintah Alquran dan mengikuti jejak penyampaian dakwah Rasul SAW. The Guardians memiliki keikhlasan dan tidak memiliki kecenderungan apa pun karena semuanya dilakukan murni untuk memuliakan firman Allah.

DAFTAR PUSTAKA

Anita, Dewi. "Walisongo Mengislamkan Tanah Jawa." *Wahana Akademika* 1, no. 2 (2014).

Aziz, Aceng Abdul. *Islam Ahlussunah Wal Jamaah*. Jakarta: PP Ma'arif, 2016.

Burhani, Ahmad Najib. "Geertz's Trichotomy of Abangan, Santri, and Priyayi Controversy and Continuity." *Journal of Indonesian Islam* 11, no. 2 (2017): 329–50. https://doi.org/10.15642/JIIS.2017.11.2.329-350.

Derani, Saidun. "Syekh Siti Jenar : Pemikiran Dan Ajarannya." *Al-Turāṡ* XX, no. 2 (2014): 325–48.

Fournié, Pierre. "Rediscovering The Walisongo, Indonesia: A Potential New Destination for International Pilgrimage." *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 7, no. 4 (2019): 77–86. https://doi.org/10.21427/g00f-qd76.

Geertz, Clifford. *Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*. Edited by Aswab Mahsin. Jakarta: Pustaka Jaya, 1989.

Kasdi, Abdurrohman. "The Role of Walisongo in Developing the Islam Nusantara Civilization." *Addin* 11, no. 1 (2017): 1. https://doi.org/10.21043/addin.v11i1.1973.

Lutfillah, Novrida Qudsi. "Da'wah Management of Wali Songo in the Age of Majapahit Kingdom." *International Journal of Religious and Cultural Studies* 1, no. 1 (2019): 40–46. https://doi.org/10.34199/ijracs.2019.4.005.

Sulistiono, Budi. "Walisongo Dalam Pentas Sejarah Nusantara." In *Kajian Walisongo*. Sarawak:

Universitas Teknologi Mara Sarawak Malaysia, 2014.
Sunyoto, Agus. *Atlas Walisongo*. Tangerang: Pustaka Iman, 2016.
Wahid, Abdurrahman. "Pribumisasi Islam." In *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan Pustaka, 2016.
Wijaya, Mirza Mahbub, *Filsafat Kesatuan Ilmu Pengetahuan: Unity of Sciences Sebagai Format Integrasi Keilmuan UIN Walisongo*, Semarang, Fatawa Publishing, 2019.

MENGENAL SHARIA ONLINE TRADING SYSTEM

Bagas Heradhyaksa
bagashera@walisongo.ac.id

PENDAHULUAN

Munculnya berbagai ragam dalam transaksi pada bidang bisnis dikarenakan adanya kemajuan pada ilmu ekonomi, salah satu nya timbulnya pengetahuan mengenai pasar modal. Pasar modal merupakan ruang yang mewadahi antara pihak yang mempunyai kelebihan dalam modal, dengan pihak yang tidak mempunyai modal. Pasar moda dijalankan menggunakan landasan syariah, segala kesepakatan dalam perdagangan Surat berharga pada pasar modal didasarkan oleh aturan dan ketentuan hukum Islam.[271] Pasar modal syariah negara di negara Indonesia sudah bertumbuh pesat sejak dua dekade, yaitu pada pertama diterbitkannya reksa dana syariah di tahun 1997, yang dihasilkan oleh pasar modal syariah yang tersedia sampai ujung 2016 mencakup banyak seperti exchange traded founds, saham syariah dan sukuk reksa. Semakin masif nya pertumbuhan produk dari pasar modal syariah di negara ini di ketahuan dengan mulai diluncurkannya aturan pasar modal beserta layanan perdagangan online (Sharia Online

[271] Inneke Wahyu Agustin. "*Penerapan Prinsip – Prinsip Syariah Pada Online Trading System Menurut Fatwa Dewan Syari'ah Nasional No.80/DSN-MUI/III/2011"*, AHKAM. Nomor 2 Volume 7 2019. Hlm 310 – 312.

Trading System). Jasa SOTS dimandatkan kepada lembaga sekuritas untuk dijadikan sebagai wadah oleh investor untuk transaksi saham. Hal ini dihadirkan bertujuan untuk memenuhi keinginan oleh investor yang berkeyakinan Islam yang menginginkan berinvestasi dengan terbebas dari segala unsur yang menjadikan kegiatan itu haram. Ini juga didorong untuk mempermudah segala urusan investor.[272]

Dengan adanya pasar modal merupakan suatu pertanda yang baik untuk kemajuan ekonomi pada beberapa abad belakang, terutama di kalangan umat Muslim. Hampir seluruh negara – negara yang ada di dunia telah mengaplikasikan pasar modal sebagai bagian penting dalam ekonomi. Pasar modal membuat ketertarikan yang besar di lingkaran investor dan pengusaha untuk ikut serta terlibat di dalam kegiatan tersebut, Tumbuh nya ekonomi Islam di berbagai tempat di dunia, menjadi suatu kejadian yang menarik dan memberikan kegembiraan tersendiri bagi umat Muslim dikarenakan merasakan kebaikan untuk dunia dan akhirat. Kegiatan perekonomian konvensional pada sektor pasar modal menjadikan riba sebagai sistem yang melandasi kegiatannya, dengan itu secara tidak langsung menjadikan gangguan pada psikologis untuk masyarakat Muslim. Dengan kemajuan yang sangat cepat dalam ekonomi syariah mengharuskan adanya alat yang menjalankan keuangan dengan aturan – aturan yang tentu nya diperbolehkan dalam tata cara berekonomi dalam islam salah satu nya yaitu pasar

[272] Yussi Septa Prasetia. "*Implementasi Regulasi Pasar Modal Syariah Pada Sharia Online Trading System (SOTS)"*, Jurnal Ekonomi dan Bisnis Islam. No 2 Volume 2 2017. Hlm 133 – 134.

modal syariah diharapkan dapat solusi alternatif dalam berinvestasi dengan syariat islam, dengan cara membiayai usaha pada sektor rill.

Pada mulanya dalam perjanjian jual beli saham yang dikerjakan di pasar moda syariah secara aktif menggunakan sistem dari pasar modal konvensional. Seiring berjalannya waktu ke waktu dan perkembangan zaman yang semakin maju dengan cepat terkhusus pada ilmu mengenai teknologi. Transaksi yang sejak dulu menggunakan tata cara konvensional secara perlahan ditinggalkan dikarenakan kurang efektif dan efisien, lalu beralih mempergunakan sarana yang lebih efektif dan efisien yaitu dengan menggunakan teknologi seperti internet untuk melaksanakan perjanjian jual beli melalui teknik online trading system. Online trading ialah kegiatan jual beli saham yang menjadikan internet sebagai media nya, dengan cara orang yang berinvestasi saham menggunakan situs yang disediakan oleh suatu lembaga dan langsung otomatis orderan investor akan langsung terkirim kepada sistem trading. SOTS pada dasar nya merupakan hasil pengembangan yang sebelumnya ada yaitu remote trading. Perbedaan yang paling mencolok antara remote trading dengan online trading ialah terletak pada peranan dari broker. Dimana pada sistem yang terdapat pada online trading peranan yang dimainkan oleh broker tidak dibutuhkan dikarenakan para investor diperbolehkan secara langsung melaksanakan kegiatan perdagangan saham, tetapi para investor diwajibkan untuk menjadi bagian dari nasabah dari sebuah perusahaan efek bursa yang memberikan

layanan fasilitas dari sistem online trading sistem itu. Berlainan dengan sistem online trading sistem, remote trading memerlukan bantuan dari jasa broker yang berperan sebagai penghubung perdagangan saham.

Pada sistem online trading sistem mempunyai kelebihan yang cukup jelas jika dibandingkan dengan sistem yang konvensional kelebihannya yaitu: komisi yang diambil lebih murah, lebih efektif dan efisien karena dapat diakses dimana saja asalkan ada internet yang tersedia.[273] Peraturan yang mengatur pasar modal syariah diatur oleh lembaga Otoritas Jasa Keuangan terdapat di bagian Direktorat Pasar Modal Syariah. Yang mana peraturan nya mengacu pada ketetapan Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia dengan terbitnya fatwa yang berhubungan atas kegiatan investasi pada pasar modal, seperti fatwa No. 20 tahun 2001 dan fatwa 2003 No. 40 lalu diterbitkannya fatwa 2011 No. 80. Ketentuan serta pendukung terus dikembangkan sejalan dengan arus globalisasi yang semakin maju dengan sangat pesat di tengah kehidupan umat manusia. Diterbitkan nya pasar modal syariah oleh lembaga MUI beserta Bapepam Pada tahun 2003 bulan maret tanggal 12 dan 15, Ditandai dengan terbitnya nota kesepahaman yang dilakukan Dewa Syariah Nasional, Majelis Ulama Indonesia dan Bapepam berkaitan dengan penciptaan pasar modal yang berasaskan nilai - nilai dari syariah.

---

[273] Deffi Puji Wulandari. "*Pengaruh Kualitas Produk, Kualitas Pelayanan dan Harga Terhadap Kepuasan Nasabah dalam menggunakan sistem online trading Berbasis Syari'ah* (Studi Pada PT. Phintraco Sekuritas Yogyakarta)", Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Indonesia Yogyakarta, 2017. Hal 1 – 4.

PEMBAHASAN

SOTS merupakan salah satu layanan online trading system yang di desain berdasarkan prinsip-prinsip syariah yang diturunkan dari fatwa DSN-MUI NO.8O. Fitur fitur standar dalam Sharia Online Trading System secara umum adalah fitur jual beli saham, update perkembangan harga saham setiap waktu, indicator untuk menganalisa pergerakan harga saham, berita-berita yang berkaitan dengan peusahaan dan fitur keuangan pelaku pasar. Begitu juga dengan pengembangan pasar modal syariah, pengembangan system online trading juga didasarkan pada prinsip-prinsip syariah diantara hanya menyediakan saham-saham yang telah memenuhi kriteria syariah. Hal ini bertujuan untuk memudahkan investor dan memilih saham yang sesuai syariah.

Islah telah mengatur segala bentuk kegiatan manusia, tidak terkecuali dengan muamalah atau perdagangan saham yang berbasis syariah, lebih tepatnya mengenai investasi terhadap saham syariah. Aturan Islam telang menjelaskan mengenai haram atau halal nya mengenai berinvestasi dalam rana syariah. Beberapa ketentuan tentang saham syariah dapat dikatakan boleh dilakukan oleh umat Muslim dan bagaimana itu dikatakan tidak boleh dilakukan. Dasar hukum dalam ajaran Islam terhadap urusan saham diperbolehkan dalam syariah jika telah memenuhi berbagai persyaratan yakni:

1. Memiliki *Underlying*, Saham yang nantinya akan diperdagangkan wajib untuk memiliki *underlying*

asset dijadikan sebagar dasar pertama sehingga tidak diperbolehkan berbentuk hanya sebatas uang

2. Saham diharuskan berwujud barang, ketika sebuah perusahaan berhasil menjual saham nya, secara tidak langsung saham tersebut tidak diperbolehkan untuk diperjual belikan dalam bursa terkecuali telah dijalankan dan menjadi usah rill.
3. Aset didalam saham yang nantinya akan dijalani harus lebih menonjol kepada barang tidak hanya pada uang
4. Aset yang harus dominan adalah aset barang jika dalam perusahaan tedapat bergai macam aset yakni jasa, piutang dan barang, maka dari itu formasi dari aset barang diharuskan lebih menonjol.
5. Emiten diharuskan memenuhi kriteria yang bermacam macam sebagai berikut
    a. Jenis usaha, produk atau jasa yang akan diberikan beserta akad dan tata cara pengelolaan dari sebuah perusahaan emiten bisa perusahaan publik yang menerapkan nilai syariah diharuskan tidak bertentangan dengan prinsip prinsip didalam syariah yang telah ditetapkan
    b. Jenis kegiatan yang dilakukan tidak diperbolehkan berseberangan terhadap prinsip syariah seperti dalam transaksi tingkat nisbah, hutang dari perusahaan yang ada dilembaga keuangan ribawi yang lebih dominan terhadap modalnya atau pun

> lembaga konvensional atau juga ribawi seperti yang terdapat pada perbankan dan asuransi yang berhaluan konvensional.[274]

Sharia Online Trading System ialah salah satu sitem online trading yang dalam pelaksanaanya berpegang teguh terhadap aturan yang ditetapkan dalam syariah yaitu dilihat dari aspek saham yang akan diperjualbelikan hanya yang didalam Dasar Ekonomi Syariah dan tata cara pelaksanaanya tidak terdapat Margin Tradng juga Short selling dan berbagai aturan yang didalam dalam ajaran islam. *Sharia Online Trading System* menggunakan Perangkat lunak yang bisa dipakai sebagai alat pengoperasian nya dalam jual beli saham, memberikan pembaharuan mengenai informasi kelajual dari saham, sebagai alat yang dapat memberikan faktor yang mempengaruhi perkembangan dari harga saham. *SOTS* dimunculkan atas dasar prinsip prinsip syariah sebagimana dalam fatwa DSN-MUI No. 80. Terdapat tiga macam metode atau transaksi yang tidak diperbolehkan dalam ajaran agama Islam dikarenakan tidak sesuat atas prinsip syariah yaitu :

1. Margin Trading. Terdapat unsur yang dilarang dalam ekonomi Islam yaitu riba, dimana di dalam margin trading sekuritas mendapatkan keuntungan yang diharamkan (bunga) dari dana proses yang dilakukan oleh investor. Hal itu sebabkan karena investor

[274] Dini Selasi *"Ekonomi Islam; Halal dan Haramnya Berinvestasi Saham Syaria",* Jurnal Ekonomi Syriah dan Bisnis. Nomor 2 Vol 3 Tahun 2020. Hlm 94-95.

meminjam modal dari perusahaan sekuritas dengan memberikan ketetapan jumlah bungan pada awal dan akan dilunasi dalam jangka waktu tertentu.

2. Short selling telah diperjelas dalam fatwa No 80/2011 bahwa jual beli yang dilaksanakan secara tunai terhadap barang yang tidak miliki oleh penjual dan tidak mendapatkan izin dari yang memiliki untuk menjualkan, atau proses jual belei dengan cara tunai tehadap barang (efek) padahal penjual tidak memiliki efek yang akan dijual oleh nya.

Secara umum yang dijadikan alasan dalam munculya pasar modal dikarenakan lembaga tersebut dapat melaksanakan dan menguasai fungsi ekonomi dan keuangan. Pada penerapan aktivitas ekonomi pasar modal memberikan sarana dan prasarana agar dapat menjalankan dana dari lender (pemilik dana) kepada borrower (penerima dana) melalui cara penanaman dana yang dipunyai oleh lender[275]. Dilihat dari segi syariah, pasar modal merupakan bagian dari sebuah aktivitas muamalah. Transaksi yang terjadi di dalam pasar modal diperbolehkan selagi tidak saling bertentangan dengan ketentuan - ketentuan yang telah diatur oleh syariat Islam. Dalam karya yang berjudul Development of Capital Market Under Islamic Principless yang di tulis oleh Syed Othman Alhabsni menyampaikan deksripsi analitis mengenai eksistensi pada pasar modal

[275] Awaluddin. *"Pasar Modal Syariah: Analisis Penawaran Efek Syariah di Bursa Efek Indonesia"*. Maqdis: Jurnal Kajian Ekonomi Islam. Vol. 1 No. 2 Tahun 2016. Hlm 138.

yang sesuai dengan syariah seta secara optimal bisa memberikan yang signifikan terhadap kemajuan dan ekspansi ekonomi. Menggunakan analisis pendekatan penerapan prinsip prinsip syariah dalam kegiatan bertransaksi pada pasar modal dengan berorientasikan mengarah kepada tujuan dilakukan nya penerapan prinsip syariah. Menurut Syed Othman Alhabsni Tujuan yang terdapat di dalam kehidupan ekonomi agar terealisasinya distribusi kekayaan dan pendapat, dan tercapainya kesetaraan ekonomi beserta keadilan.

Diterbitkan nya efek syariah diharuskan sesuai dengan prinsip – prinsip yang terdapat dalam pasar modal. Yakni prinsip – prinsip hukm dalam silam di rana pasar modal. Terdapat hanya ada beberapa peraturan khusus yang dapat dijalankan oleh SOTS yang dijadikan kepatuhan kepada DSN-MUI. SOTS memiliki perbedaan dengan sistem online yang ada pada sistem konvensional walaupun sama – sama berujung pada sistem yang ada di JATS BEI selaku pusat dalam transaksi. Sharia Online Trading System (SOTS) Mulai dikembangkan pada tahun 2011. Sistem pertama yang muncul di dunia yang ditujukan kepada investor retail yang berlandaskan terhadap nilai – nilai ekonomi Islam. Sebuah aplikasi yang diciptakan oleh Bursa Efek Indonesia dan dibantu pengembangan nya oleh perusahaan sekuritas. Dengan dimunculkan nya SOTS sangat membantu untuk investor retail yang ingin suatu kegiatan ekonomi berdasarkan kepada prinsip Islam. Dengan harapan dimasa depan Indonesia memiliki ptensi pasar modal syariah yang maju dan besar di dunia dengan bertambah nya umat Muslim

di dunia. Dalam kurun waktu delapan tahun sudah tercatat 15 anggota yang menjadi anggota dari bursa yang telah mempunyai Sharia online trading system. Telah meraih kinerja baik yang dilakukan oleh Pasar Modal Syariah dengan mengalami pertumbuhan jumlah para investor syariah yang sangat drastis dengan mendapatkan pertumbuhan dengan rata-rata per tahun tumbuh sebesar 122%. Bulan agustus tahun 2018, Jumlah investor saham sudah menembus angka 33.506 investor atau setara dengan total 4,7% dari jumlah total investor yang tedapat pada pasar modal Indonesia dengan jumlah 750.192. Itu berarti seja awal pada tahun 2014 sampai pada tahun 2018, Investor saham syariah mengalami peningkatan sebanyak 1.213%. Kurang lebih 15 dari 106 total anggita Bursa Diantaranya rata-rata sudah memiliki Sharia Online Trading System.

KESIMPULAN

Perdagangan saham yang berbasis syariah, mengenai penanaman modal. Regulasi Islam tela menjelaskan mengenai haram atau halal nya mengenai berinvestasi dalam rana syariah. Beberapa ketentuan tentang saham syariah dapat dikatakan boleh dilakukan oleh umat Muslim dan bagaimana itu dikatakan tidak boleh dilakukan. Dasar hukum dalam ajaran Islam terhadap urusan saham diperbolehkan dalam syariah jika telah memenuhi berbagai persyaratan.

Dalam upaya lebih internalisasi prinsip syariah dipasar modal lebih mudah dan berbasis teknologi hadirlah Sharia Online Trading System (SOTS). Perkembangan teknologi

sangat membantu dalam melakukan transaksi secara online didunia keuangan. Tidak hanya perbankan, transaksisecara omlime juga merambah di Pasar Modal Indonesia. Fasilitas online trading yang telah disediakan oleh beberapa perubahan sekuritas. Fasilitas perdagangan secara online dimaksudkan untuk memudahkan investor melakukan transaksi. Dalam konsepnya, SOTS sebagai onlilne trading terdapat beberapa nilai syariah yang diterapkanya; hanya saham-saham syariah yang dapat ditransaksikan secara sistemsik. Kedua, secara transaksi tidak dapat dilakukan short selling dan margin trading yang kedua konsep tersebut tidak dibenarkan DSN-MUI.

DAFTAR PUSTAKA

Awaluddin. “Pasar Modal Syariah: Analisis Penawaran Efek Syariah di Bursa Efek Indonesia”. Maqdis: Jurnal Kajian Ekonomi Islam. Vol. 1 No. 2 Tahun 2016. Hlm 138.

Deffi Puji Wulandari. “Pengaruh Kualitas Produk, Kualitas Pelayanan dan Harga Terhadap Kepuasan Nasabah dalam menggunakan sistem online trading Berbasis Syari’ah (Studi Pada PT. Phintraco Sekuritas Yogyakarta)”, Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Indonesia Yogyakarta, 2017. Hal 1 – 4.

Dini Selasi “Ekonomi Islam; Halal dan Haramnya Berinvestasi Saham Syaria”, Jurnal Ekonomi Syriah dan Bisnis. Nomor 2 Vol 3 Tahun 2020. Hlm 94-95.

Inneke Wahyu Agustin. “Penerapan Prinsip – Prinsip Syariah Pada Online Trading System Menurut Fatwa Dewan Syari’ah Nasional No.80/DSN-MUI/III/2011”, AHKAM. Nomor 2 Volume 7 2019. Hlm 310 – 312.

Yussi Septa Prasetia. “Implementasi Regulasi Pasar Modal Syariah Pada Sharia Online Trading System (SOTS)”, Jurnal Ekonomi dan Bisnis Islam. No 2 Volume 2 2017. Hlm 133 – 134.

PENGENTASAN KEMISKINAN DI TENGAH PANDEMI COVID-19 MELALUI BANSOS PROGRAM KELUARGA HARAPAN DALAM PERSPEKTIF HUKUM

Daud Rismana
daudrismana@walisongo.ac.id
UIN Walisongo Semarang

Abstrak

Upaya pemerintah dalam menanggulangi kemiskinan rakyat Indonesia sangatlah serius. Denagn digelontorkannya berbagai macam bentuk bantuan sosial, merupakan bukti untuk mengurangi tingginya angka kemiskinan tersebut, yang diantaranya adalah melalui Program Keluarga Harapan atau yang lebih dikenal dengan istilah PKH. Bantuan sosial PKH ini disalurkan melalui Kementerian Sosial Republik Indonesia yang mana sampai saat ini sudah mencakup hampir seluruh wilayah Indonesia. Namun di awal tahun 2020, muncul wabah COVID-19 yang menjadikan siklus penyaluran serta pelaksanaan PKH di berbagai wilayah mengalami kendala, sehingga sangat dibutuhkan terobosan-terobosan kebijakan yang berlandaskan hukum untuk menjadikan pijakan pelaksanaan program supaya semangat pemerintah dalam mengentaskan kemiskinan rakyatnya melalui PKH tetap dapat berjalan meskipun di tengah pandemi COVID-19 sekalipun. Dalam melakukan penelitian, penulis menggunakan metodologi penelitian dengan metode

penelitian deskriptif kualitatif, yang dimana penulis menggambarkan upaya pemerintah mengatasi kemiskinan di tengah pandemi COVID-19 melalui bansos Program Keluarga Harapan dalam perspektif hukum, kemudian dianalisis berdasarkan data yang diperoleh dari tempat penelitian dan menyajikannya menjadi sebuah conclusion secara menyeluruh. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa suatu kebijakan/ hukum merupakan aturan yang dibuat oleh pemangku kebijakan untuk membantu dan meringankan beban masyarakat yang terdampak COVID-19. Kebijakan yang diambil oleh Pemerintah dalam upaya pelaksanaan penyaluran bansos PKH tetap bisa berjalan di tengah wabah COVID-19 sudah sangat tepat dan sesuai dengan cita-cita hukum yaitu mewujudkan keadilan dan kesejahteraan bagi masyarakat. Pendamping PKH yang merupakan ujung tombak dari pelaksanaaan program pengentasan kemiskinan ini, mempunyai peran penting terutama dalam beradaptasi dengan kebijakan yang dikeluarkan oleh pemerintah terkait untuk tetap melaksanakan pendampingan PKH secara maksimal di tengah pandemi COVID-19.

Kata kunci: hukum, miskin, covid-19, kemensos.

A. Pendahuluan

Indonesia merupakan sebuah negara yang besar dengan jumlah penduduk tersebar di berbagai kepulauan dari ujung Sabang sampai Merauke. Jumlah penduduk yang besar itu beraneka ragam pula mata pencaharian, status

sosial, serta status ekonominya pun bervariasi. Dewasa ini berbagai permasalahan yang dialami oleh Indonesia tak kunjung selesai dan bahkan semakin hari selalu ada saja permasalahan yang muncul. Tidak dapat dipungkiri satu dari berbagai macam permasalahan tadi ialah masalah kemiskinan. Kemiskinan yang merupakan pekerjaan rumah tersendiri bagi suatu negara khususnya Indonesia yang sudah pasti membutuhkan solusi cermat, tepat, serta akurat untuk mengatasinya. Menurut Badan Pusat Statistik (BPS) angka kemiskinan yang sudah dicatat per Maret 2019 sejumlah 25,14 juta orang atau sebanding 0,19%.[276] Tentunya hal tersebut tidak boleh lantas dibiarkan begitu saja, mengingat akan perkembangan zaman yang semakin cepat dan mendesak berbagai kalangan untuk cepat beradaptasi dan turut serta dalam berpartisipasi. Semakin lama prmasalahan kemiskinan ini tidak diselesaikan, maka akan muncul lagi permasalahan-permasalahan lainnya yang tidak hanya berpengaruh pada masalah sosial, namun juga kestabilan politik, hukum dan lain sebagainya.

Pemerintah tidak tinggal diam saja mengetahui persoalan kemiskinan yang memang sudah seyogyanya merupakan pekerjaan rumah yang sedari dulu hingga sekarang belum juga terselesaikan. Upaya pemerintah dalam mengatasi permasalahan kemiskinan rakyat Indonesia sangat serius. Upaya tersebut dilakukan guna menanggulangi kemiskinan serta untuk memberikan ruang

---

276 https://mediaindonesia.com/read/detail/283554-bps-angka-kemiskinan-indonesia-turun-jadi-922-persen diakses tanggal 20 Mei 2020 pukul 19.00 WIB.

serta peluang kepada masyarakat miskin supaya kesejahteraan hidupnya dapat meningkat.[277] Hal ini dibuktikan dengan adanya berbagai macam bentuk bantuan sosial[278] yang digelontorkan kepada masyarakat yang rentan terhadap resiko sosial[279] untuk mengurangi tingginya angka kemiskinan tersebut yang diantaranya adalah melalui bantuan Program Keluarga Harapan atau yang sering masyarakat mengenalnya dengan istilah bantuan PKH. Bantuan sosial PKH ini disalurkan melalui Kementerian Sosial Republik Indonesia di mana sampai saat ini sudah mencakup hampir seluruh wilayah Indonesia. Sebagaimana dijelaskan dalam Pedoman Pelaksanaan PKH Tahun 2020, yang dinamakan PKH adalah program bantuan sosial (yang selanjutnya disebut bansos) bersyarat yang diberikan kepada keluarga yang miskin dan rentan serta namanya tercantum atau terdaftar di dalam Data Terpadu Kesejahteraan Sosial (DTKS) dan ditetapkan sebagai Keluarga Penerima Manfaat

---

[277] Apando Ekardo, Firdaus & Nilda Elfemi, *Efektifitas Program Keluarga Harapan (PKH) dalam Upaya Pengentasan Kemiskinan di Nagari Lagan Hilir, Kab. Pesisir Selatan*, Jurnal Ilmu Sosial Mamangan, Vol. III, No. 1, Januari-Juni 2014, hal.2.

[278] Menurut Peraturan Presiden No 63 Tahun 2017 tentang Penyaluran Bantuan Sosial secara Non Tunai Pasal 1 ayat (1) bahwa bantuan sosial adalah bantuan berupa uang, barang, atau jasa kepada seseorang, keluarga, kelompok, atau masyarakat miskin, tidak mampu, dan/ atau rentan terhadap resiko sosial.

[279] Pasal 1 ayat (2) Perpres No 63 Tahun 2017 juga menyebutkan bahwa resiko sosial adalah kejadian atau peristiwa yang dapat menimbulkan potensi terjadinya kerentanan sosial yang ditanggung oleh seseorang, keluarga, kelompok, dan/ atau masyarakat sebagai dampak krisis sosial, krisis ekonomi, krisis politik, fenomena alam, dan bencana yang jika tidak diberikan Bantuan Sosial akan semakin terpuruk dan tidak dapat hidup dalam kondisi wajar.

(KPM) PKH. PKH merupakan salah satu upaya yang dilakukan oleh pemerintah dalam rangka percepatan penanggulangan kemiskinan yang terjadi di Indonesia. Dunia internasional sudah mengenal program perlindungan sosial ini dengan istilah *Conditional Cash Transfers* (CCT). Sejak dilluncurkan pada tahun 2007, PKH telah berkontribusi dalam menekan angka kemiskinan dan mendorong kemandirian penerima bansos, yang selanjutnya disebut sebagai Keluarga Penerima Manfaat.[280] Sampai sejauh ini, menurut catatan BPS tingginya angka kemiskinan yang berada di Indonesia telah banyak mengalami penurunan, terutama pada bulan September tahun 2019. Lebih lanjut mengenai hasil surveinya, persentase angka kemiskinan yang tercatat yaitu 9,22% atau sebanding dengan 24,79 juta orang. Penurunan persentase ini, kita dapat melihatnya dari banyaknya angka kemiskinan yang sudah dicatat pada bulan Maret 2019 sejumlah 25,14 juta orang atau setara 0,19%.[281]

Namun di awal Tahun 2020, muncul wabah *COVID-19* yang membuat seluruh komponen kegiatan pelaksanaannya menjadi terganggu dan terhambat. Bahkan Presiden Republik Indonesia telah mengeluarkan sebuah Keputusan Presiden (Keppres), yaitu Keppres No. 12 Tahun 2020 tentang Penetapan Bencana Nonalam Penyebaran *Corona Virus Disease 2019* (*COVID-19*) sebagai Bencana

[280] *Pedoman Pelaksanaan PKH Tahun 2020*, hal. 1.

[281] https://mediaindonesia.com/read/detail/283554-bps-angka-kemiskinan-indonesia-turun-jadi-922-persen diakses tanggal 20 Mei 2020 pukul 19.00 WIB.

Nasional. Selain itu juga yang dijadikan sebagai bahan pertimbangan ialah bahwa penyebaran *Corona Virus Disease 2019* (*COVID-19*) telah menyebabkan bencana nonalam yang berakibat pada meningkatnya jumlah angka korban, tidak hanya korban jiwa semata namun juga mengakibatkan kerugian materiil berupa harta benda, dan semakin meluasnya cakupan wilayah yang terkena bencana, serta berbagai macam implikasi yang timbul pada beberapa aspek, terutama bidang sosial ekonomi yang luas di berbagai wilayah Indonesia. Di samping itu tanggal 11 Maret 2020 telah dinyatakan bahwa COVID-19 sebagai *Global Pandemic*. Hal ini sesuai dengan apa yang telah disampaikan oleh *World Health Organization* (WHO).[282] Sehingga siklus penyaluran serta pelaksanaan PKH di berbagai wilayah mengalami kendala, maka sangat dibutuhkan terobosan-terobosan kebijakan yang berlandaskan hukum terutama untuk menjadikan pijakan pelaksanaan program supaya semangat pemerintah dalam mengentaskan kemiskinan rakyatnya melalui PKH tetap dapat berjalan meskipun di tengah pandemi *COVID-19* sekalipun.

Beberapa penelitian telah banyak dilakukan terkait dengan pengimplementasian Program Keluarga Harapan (PKH) melalui berbagai sudut pandang. Ayu Andira dkk meneliti tentang faktor pendukung dan faktor penghambat terlaksananya PKH di Kota Samarinda yang menemukan bahwa terbatasnya sarana dan prasarana menjadi kendala

---

[282] https://setkab.go.id/presiden-tetapkan-bencana-nonalam-penyebaran-covid-19-sebagai-bencana-nasional/ diakses tanggal 20 Mei 2020 pukul 20.10 WIB.

dalam pelaksanaaan program tersebut.[283] Pelaksanaan PKH dirasa belum begitu efektif serta diaggap belum tepat pada sasaran sebagaimana disebutkan oleh Apando Ekardo dkk dalam penelitiannya di Nagari Lagan Hilir Kabupaten Pesisir Selatan.[284] Daud Rismana juga menyebutkan bahwa implementasi PKH sudah baik sesuai Permensos No.1 tahun 2018 walaupun belum optimal dari sisi keadilan.[285] Akan tetapi, penurunan jumlah keluarga miskin menjadi hasil nyata dari Program Keluarga Harapan sebagaimana disebutkan oleh Dedy Utomo dkk. Jumlah KPM di Kecamatan Purwoasri Kediri pada tahun 2009 sebanyak 692 dan turun menjadi 528 pada tahun 2013.[286] Hasil penelitian Virgoreta dkk juga menunjukkan penurunan jumlah peserta PKH sejak 2007 hingga 2014 di Desa Beji Kecamatan Jenu Kabupaten Tuban.[287] Selain itu, penelitian Tloanen dkk

---

[283] Ayu Andira, Burhanudin, Rita Kalalingga, *Pelaksanaan Program Keluarga Harapan (PKH) dalam Meningkatkan Kesejahteraan Masyarakat di Kecamatan Samarinda Utara Kota Samarinda*, Ejournal Ilmu Pemerintahan, Vol.6, No.4, 2018, hal.1439.

[284] Apando Ekardo, Firdaus & Nilda Elfemi, *Efektifitas Program Keluarga Harapan (PKH) dalam Upaya Pengentasan Kemiskinan di Nagari Lagan Hilir, Kab. Pesisir Selatan*, Jurnal Ilmu Sosial Mamangan, Vol. III, No. 1, Januari-Juni 2014, hal.8

[285] Daud Rismana, *Implementasi Peraturan Menteri Sosial (Permensos) Nomor 1 Tahun 2018 tentang Keluarga Harapan (PKH)*, Jurnal Al 'Adl, Vol. XI, No.2, Juli 2019, hal.137.

[286] Dedy Utomo, Abdul Hakim, Heru Ribawanto, *Pelaksanaan Program Keluarga Harapan Dalam Meningkatkan Kualitas Hidup Rumah Tangga Miskin (Studi pada Unit Pelaksana Program Keluarga Harapan Kecamatan Purwoasri Kabupaten Kediri,* Jurnal Administrasi Publik (JAP), Vol.2, No.1, hal. 33.

[287] Dyah Ayu Virgoreta, Ratih Nur Pratiwi, Suwondo, *Implementasi Program Keluarga Harapan (PKH) dalam Upaya Meningkatkan Kesejahteraan Sosial Masyarakat (Studi Kasus pada Desa Beji*

tentang pelaksanaan PKH fokus pada peran penting pendamping program tersebut.[288] Penelitian serupa juga dilakukan oleh Evi Rahmawati dkk yang menganalisis peluang dan hambatan yang dihadapi oleh pendamping PKH.[289] Implementasi PKH juga memberikan dampak positif di bidang pendidikan yang mencapai 96,8% di Kecamatan Muara Tiga Kabupaten Pidie.[290]

Sebagaimana telah disebutkan di dalam UUD RI Tahun 1945 bahwa negara Indonesia adalah negara hukum, dan ini sesuai dengan bunyi pasal 1 ayat (3).[291] Sehingga segala ketentuan serta tindakan pemangku kebijakan haruslah berlandaskan pada hukum. Janpatar Simamora dalam artikelnya menjelaskan bahwa gagasan atau pun konsep negara hukum pada dasarnya mempunyai maksud supaya rakyat terhindar dari kesewenang-wenangan atas perbuatan dari pemerintah/ Negara. Karena bagaimanapun, berbagai bentuk kekuasaan yang disalahgunakan oleh suatu

---

Kecamatan Jenu, Kabupaten Tuban), Jurnal Administrasi Publik (JAP), Vol.2, No 12, hal.5.

[288] Yudid B.S. Tlonaen, Willy Tri Hardianto, Carmia Diahloka, *Implementasi Program Keluarga Harapan (PKH) untuk Meningkatkan Kesejahteraan Masyarakat Miskin*, JISIP: Jurnal Ilmu sosial dan Ilmu Politik, Vol.3, No.1 (2014), hal. 29.

[289] Evi Rahmawati, Bagus Kisworo, *Peran Pendamping dalam Pemberdayaan Masyarakat Miskin melalui Program Keluarga Harapan,* Journal of Nonformal Education and Community Empowerment, Vol. 1, No.2, Desember 2017, hal.161.

[290] Lidiana, Mohd. Nur Syechalad, Muhammad Nasir. *Pengaruh dan Efektifitas Bantuan Program Keluarga Harapan (PKH) Terhadap Partisipasi Pendidikan di Kecamatan Muara Tiga Kabupaten Pidie*, Jurnal Ilmu Ekonomi, Vol. 2, No.2, Mei 2014, hal. 31.

[291] *UUD RI Tahun 1945.*

pemerintahan adalah akibat dari perangkat hukum yang sangat rentan serta tidak terkontrol dengan tegas dan konkret. Selain itu, apabila seluruh rangkaian kegiatan kenegaraan suatu Negara didasarkan pada mekanisme hukum yang jelas dan tegas, maka selanjutnya negara tersebut dapatlah dikatakan sangat ideal dan relevan.[292] Termasuk salah satunya mengenai kebijakan pelaksanaan program keluarga harapan (PKH) di tengah pandemi *COVID-19*.

Berdasarkan pada uraian latar belakang tersebut di atas, maka penulis melakukan kajian dan menganalisis tentang upaya pemerintah mengatasi kemiskinan di tengah pandemi *COVID-19* melalui bansos Program Keluarga Harapan dalam perspektif hukum.

B. Metode Penelitian

Adapun metode penelitian yang digunakan oleh penulis adalah metode penelitian deskriptif kualitatif, dengan menggunakan pendekatan yuridis sosiologis, yang mana penulis melakukan kajian berdasarkan regulasi yang ada kemudian disinergikan dengan fakta/ implementasi di lapangan kemudian menggambarkan tentang upaya pemerintah mengatasi kemiskinan di tengah pandemi *COVID-19* melalui bansos Program Keluarga Harapan dalam perspektif hukum, yang selanjutnya dianalisis berdasarkan data yang didapatkan dari tempat penelitian

[292] Janpatar Simamora, *Tafsir Makna Negara Hukum dalam Perspektif Undang-Undang Dasar Republik Indonesia Tahun 1945*, Jurnal Dinamika Hukum, Vol 14, No.3, September 2014, hal.548.

yang nantinya disajikan menjadi sebuah *conclusion* secara menyeluruh.

C. Pembahasan

1. Program Keluarga Harapan (PKH)

Setiap negara sudah barang tentu mempunyai masalahnya sendiri-sendiri. Tanpa terkecuali negara Indonesia. Beragam permasalahan dimiliki oleh Indonesia, yang diantaranya di bidang sosial ekonomi khususnya adalah masalah kemiskinan. Masyarakat miskin ini bisa dikatakan dalam keadaan kekurangan dan untuk menghadapi perkembangan zaman pun serba tidak mampu, apalagi di era globalisasi seperti sekarang ini. Dengan adanya kemiskinan maka tentu saja tujuan dan cita-cita negara menjadi terhambat.[293]

Kemiskinan ialah kondisi dimana seseorang atau sekelompok orang yang tidak memiliki kemampuan untuk bertahan dan berkembang dalam kehidupannya serta tidak mampu untuk memenuhi hak-hak dasar yang bermartabat.[294]

---

[293] Dyah Ayu Virgoreta, Ratih Nur Pratiwi, Suwondo, *Implementasi Program Keluarga Harapan (PKH) dalam Upaya Meningkatkan Kesejahteraan Sosial Masyarakat (Studi Kasus pada Desa Beji Kecamatan Jenu, Kabupaten Tuban)*, Jurnal Administrasi Publik (JAP), Vol.2, No 12, 2015, hal.1.

[294] Togiaratua Nainggolan, dkk, *Program Keluarga Harapan di Indonesia: Dampak pada Rumah Tangga Sangat Miskin di Tujuh Provinsi*, Jakarta: P3KS Press (Anggota IKAPI), 2012, hal.1. Lihat juga Yudid B.S. Tlonaen, Willy Tri Hardianto, Carmia Diahloka, *Implementasi Program Keluarga Harapan (PKH) untuk Meningkatkan Kesejahteraan Masyarakat Miskin*, JISIP: Jurnal Ilmu sosial dan Ilmu Politik, Vol.3, No.1, 2014, hal.29.

Membahas persoalan kemiskinan dari sudut pandang mana pun tidak akan pernah ada habisnya, apalagi jika hanya dibiarkan begitu saja tanpa adanya tindakan yang nyata untuk mengatasinya dari suatu pemerintahan sebuah negara. Kemiskinan yang senantiasa menjadi masalah global tentu tidak akan lepas dari pekerjaan rumah dari suatu negara yang harus diselesaikan, termasuk Indonesia. Berbagai upaya untuk menanggulangi dan mengurangi angka kemiskinan telah ditempuh oleh pemerintah, diantaranya adalah dengan memberi bantuan yang diantaranya adalah bantuan sosial bersyarat kepada warga negara yang berhak menerima, yang disalurkan melalui Kementerian Sosial dengan payung hukum Undang-Undang No.11 tahun 2009 tentang Kesejahteraan Sosial, yang kemudian dikuti dengan lahirnya Undang-Undang No. 13 tahun 2011 tentang penanganan Fakir Miskin.[295] Selanjutnya pemberian bantuan sosial bersyarat tersebut diantaranya adalah melalui Program Keluarga Harapan atau yang sering dikenal dengan PKH. Program Keluarga Harapan sebagaimana dijelaskan dalam Peraturan Menteri Sosial No 1 Tahun 2018 yang juga merupakan landasan hukum tentang PKH menyebutkan bahwa:

"Program Keluarga Harapan yang selanjutnya disingkat PKH adalah program pemberian bantuan sosial bersyarat kepada keluarga dari/ atau seseorang miskin dan

[295] Ayu Andira, Burhanudin, Rita Kalalingga, *Pelaksanaan Program Keluarga Harapan (PKH) dalam Meningkatkan Kesejahteraan Masyarakat di Kecamatan Samarinda Utara Kota Samarinda*, Ejournal Ilmu Pemerintahan, Vol.6, No.4, 2018, hal.1442.

rentan yang terdaftar dalam data terpadu program penanganan fakir miskin, diolah oleh pusat Data dan Informasi Kesejahteraan Sosial dan ditetapkan sebagai keluarga penerima manfaat".[296]

Tidak hanya seseorang tersebut namanya harus masuk di dalam daftar data terpadu, melainkann nama tersebut juga harus memenuhi minimal satu kriteria dari komponen yang dipersyaratkan,[297] yang diantaranya telah dijelaskan oleh Daud Rismana dalam artikelnya, bahwa keluarga/ seorang tersebut mempunyai anak yang tengah bersekolah, mulai dari SD/ MI, SMP/ MTs, dan SMA/ MA sederajat/ ponpes, dan anak yang berusia 6-21 tahun yang belum selesai atau pun belum menyelesaikan wajar 12 tahun yang digaungkan oleh pemerintah. Kemudian komponen berikutya adalah komponen kesehatan, yaitu di dalam keluarga tersebut mempunyai anggota anak usia balita (0 tahun-6 tahun) dan ibu hamil/ menyusui. Komponen ketiga yang harus ada di dalam kepesertaan PKH adalah komponen kesejahteraan sosial, yang dimana keluarga tersebut mempunyai tanggungan anggota rumah tangga yang sudah lanjut usia serta penyandang disabilitas berat.[298] Oleh sebab itu bantuan PKH dikatakan sebagai bantuan sosial bersyarat.

---

[296] *Permensos No 1 Tahun 2018 Pasal 1 Ayat (1)*

[297]Harry Hikmat, *Pengelolaan Bantuan Sosial Program Keluarga Harapan Yang Lebih Berkualitas*, disampaikan pada Seminar Budget Day di Jakarta pada 22 November 2017, hal.6.

[298] Daud Rismana, *Implementasi Peraturan Menteri Sosial (Permensos) Nomor 1 Tahun 2018 tentang Keluarga Harapan (PKH)*, Jurnal Al 'Adl, Vol. XI, No.2, Juli 2019, hal.141.

Di dalam buku Pedoman Pelaksanaan PKH Tahun 2020 disebutkan bahwa sebagai sebuah program bansos yang mempunyai syarat, tentu saja PKH ini mempunyai tujuan, yaitu memberikan akses kepada para KPM, bagi Ibu yang hamil dan bayi usia 5 tahun dalam pemanfaatan fasilitas/ layanan kesehatan (faskes) dan bagi anak yang masih pada usia sekolah dalam pemanfaatan fasdik atau yang sering dikenal dengan layanan pendidikan yang tersedia di dekat tempat tinggal para penerima bansos PKH. Selain itu, cakupam bansos PKH juga mengalami perluasan manfaat, yang mana pada saat ini juga mengarah supaya dapat menjangkau penyandang disabilitas dan lanjut usia dengan tujuan supaya kesejahteraan sosial mereka mampu untuk bertahan sesuai dengan amanat konstitusi dan nawacita Presiden RI.[299] Di samping untuk mendorong KPM dalam pemanfaatan pelayanan sosial dasar kesehatan dan pendidikan, penerima manfaat bansos PKH juga didampingi oleh Sumber Daya Manusia (SDM) PKH guna memperoleh kesempatan dalam memanfaatkan atau pun menggunakan berbagai macam program perlindungan sosial lain yang termasuk program pelengkap atau komplementaritas secara berkelanjutan. Sehingga untuk mensinergikan berbagai program perlindungan dan pemberdayaan sosial nasional, bansos PKH ini diarahkan supaya mampu menjadi episentrum dan *center of excellence* dalam rangka menanggulangi kemiskinan yang ada di Indonesia.[300] Untuk ke depan nantinya PKH sangat diharapkan mampu

[299] *Pedoman Pelaksanaan PKH Tahun 2020*, hal. 1
[300] *Ibid.*

memberikan kontribusi yang nyata dan signifikan, sehingga jumlah penduduk miskin akan berkurang dan turun angkanya, serta mampu menurunkan ketimpangan ekonomi (*gini ratio*), dan Indeks Pembangunan Manusia (IPM) akan naik dan meningkat.[301]

Tahun 2007 merupakan awal Program Keluarga Harapan ini diluncurkan, dan senantiasa berusaha serta berupaya semaksimal mungkin untuk selalu meningkatkan jumlah penerima manfaat setiap tahunnya. Bahkan hingga tahun 2019 sebanyak 9.841.270 keluarga telah menerima PKH dengan alokasi anggaran sebesar Rp 34,2 triliun.[302] dan sampai tahun 2019, Program Keluarga Harapan ini sudah terlaksana di 34 provinsi dan mencakup 512 Kabupaten/ kota serta 6.709 Kecamatan.[303] Microsave[304] pun telah melakukan penelitian dengan hasil bahwa pemberian bantuan PKH berdampak pada perubahan konsumsi rumah tangga. Data hasil survei dari Microsave menunjukkan bahwa konsumsi rumah tangga KPM PKH lebih tinggi 3,8% dibandingkan konsumsi rumah tangga non-PKH. Bahkan dalam catatan Badan Pusat Statistik (BPS), persentase angka kemiskinan tercatat sebesar 9,22% pada September 2019, dengan jumlah penduduk yang miskin adalah 24,79 juta orang. Angka ini turun sebesar 0,44% dari kondisi tahun sebelumnya (September 2018), dimana angka kemiskinan

[301] *Pedoman Pelaksanaan PKH Tahun 2019*, hal. 9-10
[302] *Opcit*, hal. 2
[303] *Ibid*., hal. 13
[304] Microsave Consulting (2019), Hasil Riset operasional dan dampak Program Keluarga Harapan (PKH)

yang tercatat adalah 9,54% dengan jumlaah penduduk miskin sebanyak 25,67 juta orang.

Sebagaimana dijelaskan oleh Achmad Cholid Fauzi sebagai salah satu Sumber Daya Manusia (SDM) Program Keluarga Harapan (PKH) yang sekaligus Pendamping PKH Kecamatan Pulokulon Kabupaten Grobogan bahwa Program Keluarga Harapan memiliki tujuan supaya taraf hidup KPM melalui akses layanan pendidikan, kesehatan, maupun kesos terdapat peningkatan, kemudian berkurangnya beban pengeluaran KPM serta terjadinya peningkatan pendapatan, dalam mengakses layanan kesehatan dan pendidikan serta kesos pun terbentuk perubahan kebiasaan yang mandiri, kemudian menjadi berkurangnya angka kemiskinan, dan KPM jadi mengenal akan manfaat produk dan jasa keuangan formal.[305] "Jadi memang program ini memiliki cita-cita yang kuat dalam upaya pengentasan kemiskinan yang sekarang ini sedang digencarkan oleh Pemerintah," pungkas Fauzi.

Dalam pelaksanaan PKH, setiap KPM namanya harus ada di dalam daftar dan hadir pada faskes dan fasdik terdekat, yang menjadi prasyarat bagi mereka untuk dapat menerima bantuan. Kewajiban KPM PKH di bidang kesehatan yaitu untuk ibu hamil (bumil) ialah memeriksakan kandungannya, kemudian bagi anak balita dan anak yang belum bersekolah (apras) yaitu imunisasi serta timbang dan asupan gizi juga harus diberikan. Selanjutnya di bidang pendidikan, KPM PKH mempunyai kewajiban yang harus dilaksanakan, yaitu harus memastikan anggota keluarga PKH terdaftar dan hadir di satuan pendidikan sesuai

[305] Wawancara dengan Achmad Cholid Fauzi, SDM PKH

jenjangnya (sekolah dasar atau pun menengah). Selain untuk pendidikan dan kesehatan, sejak tahun 2016 PKH juga memberikan bantuan kesejahteraan sosial (kesos) lainnya yaitu bagi penyandang disabilitas berat dan penduduk lanjut usia (usia mulai 70 tahun).[306] Penyaluran bantuan sosial PKH, sejak tahun 2016 telah beralih dari tunai menjadi non tunai. Sesuai Ratas (rapat terbatas) yang diadakan tanggal 26 April 2016 dan membahas tentang Keuangan Inklusif yang menyebutkan bahwa untuk mewujudkan dan mendorong keuangan inklusif supaya efektivitas dan efisiensi penyaluran bantuan sosial dapat ditingkatkan, dan prinsip 4T (Tepat Sasaran, Tepat Waktu, Tepat Jumlah, dan Tepat Administrasi) dapat diwujudkan, maka bantuan sosial dan subsidi disalurkan secara non tunai, sebagaimana arahan dari Presiden Republik Indonesia (RI).[307] Bantuan dicairkan melalui kartu kombo[308], yang sebagaimana disebutkan dalam Pasal 1 ayat (6) Perpres No 63 Tahun 2017 bahwa kartu kombo ini merupakan instrument pembayaran yang memiliki fitur uang elektronik dan tabungan yang dapat digunakan sebagai media penyaluran berbagai bantuan Sosial, termasuk Kartu Keluarga Sejahtera[309] yang dijelaskan di dalam Permensos No 1/2018 tentang Program

[306] *Opcit*, hal. 3
[307] Kementerian sosial RI, *Petunjuk teknis (Keputusan Direktur Jenderal Perlindungan dan Jaminan Sosial No. 04/LJS/08/2018 tentang Perubahan Pertama atas Keputusan Direktur Jenderal Perlindungan dan Jaminan Sosial No:01/LJS/2018 tentang Petunjuk Teknis Penyaluran Bantuan Sosial Non Tunai)*, 2018, hal. 1
[308] Pada Pasal 1 ayat (6) Perpres No 63 Tahun 2017
[309] Permensos No 1 Tahun 2018 tentang Program Keluarga Harapan Pasal 1 Ayat (10),

Keluarga Harapan Pasal 1 Ayat (10), Kartu Keluarga Sejahera merupakan kartu kombo yang digunakan untuk penyaluran bantuan sosial PKH secara non tunai, atau buku tabungan. Penyaluran Bantuan Sosial untuk penerima manfaat PKH dilakukan secara bertahap dalam satu tahun anggaran dengan cara setiap 3 (tiga) bulan sekali atau setiap bulan sekali, dengan memperhatikan ketersediaan anggaran dan kondisi fiskal negara yang berlaku saat akan pendistribusian bantuan sosial tersebut.[310]

Selain itu, bagi peserta PKH terdapat juga bantuan komplementer sebagaimana disebutkan dalam Permensos No 1 Tahun 2018 pasal 1 butir (8) yang berbunyi,

> "Bantuan komplementer adalah bantuan berupa uang, barang, dan jasa di bidang kesehatan, pendidikan, subsidi energi, ekonomi, perumahan, dan pemenuhan kebutuhan dasar lainnya sebagai pelengkap bantuan sosial PKH."[311]

Jadi memang sudah seharusnya adanya program sembako, Rumah Tidak Layak Huni (Rutilahu) Kelompok Usaha Bersama (KUBE), Program Indonesia Pintar, Program Indonesia Sehat, Rehabilitasi Sosial (RS) dan program lainnya perlu dikelola sebagai program pelengkap PKH. Hal ini juga merupakan upaya untuk menambah daya usaha penanggulangan kemiskinan, sehingga sangat diperlukan adanya sinergitas dari beberapa program sosial yang berbentuk subsidi, bantuan sosial bersyarat, bantuan

[310] *Pedoman Pelaksanaan PKH Tahun 2020*, hal. 23.
[311] Permensos No 1 Tahun 2018

sosial tanpa syarat, dan juga bantuan-bantuan sosial lain yang bersifat pemberdayaan.[312]

Keluarga Penerima Manfaat PKH di dalam kepesertaannya di samping berhak atas bantuan sosial PKH, tidak serta merta lantas tidak ada imbal balik yang harus dilaksanakan. Disebutkan oleh Daud Rismana dalam artikelnya, bahwa di dalam kepesertaan bansos PKH terdapat beberapa istilah, yaitu hak, kewajiban/ komitmen serta sanksi.[313] Putri Retnowati yang juga Pendamping PKH mengatakan bahwa KPM PKH mempunyai hak yang bisa diperoleh, yaitu pelayanan social, pendampingan sosial, bantuan sosial, pelayanan di faskes, fasdik, dan kesejahteraan sosial, dan berhak atas program bantuan atau pelengkap di bidang kesehatan, pangan, perumahan, aset kepemilikan tanah dan bangunan, ekonomi, pendidikan, subsidi energi, dan pemenuhan kebutuhan dasar yang serupa sesuai kebijakan pemerintah. "Sehingga Pendamping PKH nantinya diantara fungsinya ya mendampingi para KPM PKH ini dalam pemenuhan haknya", tuturnya. Retnowati menambahkan, selain KPM PKH mempunyai hak, namun juga mempunyai kewajiban yang harus dilaksanakan, yaitu anggota keluarga, yang termasuk dalam kategori ibu hamil atau menyusui dan anak berusia 0 – 6 tahun, wajib melakukan cek kesehatan pada fasilitas/ layanan kesehatan

[312] *Ibid*., hal. 13

[313] Daud Rismana, *Penyuluhan Kesadaran Hukum tentang Regulasi Alasan Perceraian dalam Hukum Perkawinan Islam bagi Keluarga Penerima Manfaat (KPM) Program Keluarga Harapan (PKH) di Kabupaten Grobogan*, DIMAS: Jurnal Pemikian Agama untuk Pemberdayaan, Vol. 19, No. 2, November 2019, hal.121.

sesuai dengan aturan yang berlaku, anggota keluarga yang termasuk dalam kategori anak usia wajib belajar 12 tahun, wajib mengikuti kegiatan belajar dengan kehadiran minimal delapan puluh lima persen pada jam belajar efektif, dan anggota keluarga, yang termasuk dalam kategori lanjut usia dan/ atau penyandang disabilitas berat, wajib mengikuti program kesejahteraan sosial sesuai dengan kebutuhan mereka. Serta KPM harus mengikuti pertemuan bulanan atau biasa disebut Pertemuan Peningkatan Kemampuan Keluarga (P2K2). "Karena nanti ada verifikasi komitmen yang dilakukan tiap bulan di masing-masing faskes, maupun fasdik, untuk memastikan pemenuhan kewajiban peserta PKH, dan memang ada petunjuk teknis yang mengaturnya, yaitu di dalam keputusan direktur jenderal perlindungan dan jaminan sosial No.02/SK/LJS/12/2018 tentang Petunjuk Teknis Verifikasi Komitmen Keluarga Penerima Manfaat Program Keluarga Harapan," pungkasnya.[314]

Terkait dengan sanksi kepesertaan, disebutkan bahwa penerapan sanksi atau hukuman diberikan kepada KPM PKH yang mempunyai komponen kesehatan, komponen pendidikan, dan komponen kesejahteraan sosial dengan ketentuan penangguhan bantuan, yaitu apabila KPM tidak melaksanakan kewajibannya atau yang lebih dikenal dengan sebutan komitmen pada tahap sebelumnya, maka akan ditetapkan ke dalam SK yang ditetapkan oleh Dirjamsos Keluarga berupa penetapan KPM PKH tidak komitmen yang diterbitkan pada tahap 3. Sanksi ini bukan merupakan hal yang menakutkan, namun memang diperuntukkan supaya

[314] Wawancara dengan Putri Retnowati, Pendamping PKH

para KPM PKH yang telah menerima hak nya juga melaksanakan tanggungjawabnya yang berupa melaksanakan kewajiban/ komitmennya. Selanjutnya bantuan PKH yang sudah ditangguhkan pada penyaluran di tahap 3 tersebut, akan diberikan kembali pada tahap 4 bersamaan dengan bantuan tahap 4 dan ditetapkan melalui SK Dirjamsos Keluarga. Bagi KPM yang tidak melaksanakan komitmennya sebagai peserta PKH pada tahap 3 dan 4, maka bantuan PKH nya akan ditangguhkan pada tahap berikutnya. Serta ketentuan sanksi dikeluarkan dari kepesertaan, apabila KPM tidak memenuhi aturan yang ditetapkan sebanyak tiga tahap pemberian bantuan dihitung secara akumulatif.[315]

2. Covid-19 di Indonesia

Indonesia tengah digemparkan dengan adanya wabah penyakit yang mematikan yang berasal dari Wuhan Cina. *Corona Virus Disease 2019* (Covid-19) adalah jenis penyakit baru yang belum pernah ditemukan sebelumnya pada manusia.[316] Covid-19 disebut sebagai pandemi karena hampir seluruh negara di dunia terkena wabah penyakit tersebut.[317] Munculnya Covid-19 sejak tanggal 31 Desember

---

[315] *Petunjuk pelaksanaan Verifikasi Komitmen KPM PKH Tahun 2018*, hal. 23

[316] *Peraturan Direktur Jenderal Perlindungan Dan Jaminan Sosial No.03/3/BS.01.02/4/2020 tentang Mekanisme Penyaluran Bantuan Sosial Program Keluarga Harapan (PKH) dalam Masa Pandemi Corona Virus Disease 2019 (Covid-19)*

[317] Pasal 1 ayat (3) Peraturan Dirjen Linjamsos No.03/3/BS.01.02/4/2020 tentang Mekanisme Penyaluran Bantuan

2019 ditandai dengan gejala pneumonia seperti sesak nafas, batuk, dan demam tinggi yang dirasakan oleh penderitanya.[318] Penyakit ini dapat ditularkan melalui droplet atau cairan tubuh maupun kontak dengan penderita yang disebabkan oleh virus tersebut.

Covid-19 ini sangat sulit untuk ditangani oleh pihak pemerintah secara seketika, namun pihak pemerintah sudah bekerja tanggap dengan berbagai tindakan sebagai upaya pencegahan penyebaran Covid-19 secara lebih luas. Diantara tindakan pemerintah yaitu dengan mengeluarkan Keputusan Presiden RI No 7 Tahun 2020 tentang Gugus Tugas Percepatan Penanganan Covid-19 yang ditetapkan pada tanggal 13 Maret 2020, yang dimana unsur dari gugus tugas tersebut terdiri dari beberapa pejabat Kementerian dan Lembaga. Sebagaimana juga diuraikan oleh Dana Riksa Buana dalam artikelnya bahwa Indonesia sendiri telah menetapkan status darurat bencana selama 91 hari terhitung dari mulai tanggal 29 Februari 2020 sampai 29 Mei 2020 terkait pandemi Covid-19.

Upaya pemerintah dalam menyelesaikan kasus luar biasa ini antara lain dengan cara menerapkan *Social Distancing* yaitu upaya seseorang harus menjaga jarak aman paling sedikit 2 meter dengan manusia yang lain untuk meminimalisir atau bahkan memutus penularan virus Covid-19, menghindari berkerumun atau pertemuan massal dan

---

Sosial Program Keluarga Harapan (PKH) dalam Masa Pandemi *Corona Virus Disease 2019* (Covid-19)

[318] Aytul Kasapoglu dan Alev Akbal. *Relational Sociological Analysies of Uncertainties: The Case of Covid-19 in Turkey.* Advances in Social Sciences Research Journal, Vol.7, No.4, April 2020, hal. 204.

tidak melakukan kontak fisik secara langsung dengan orang lain.[319] Bahkan pemerintah Indonesia secara tegas melarang warga untuk mudik selama wabah ini masih belum dinyatakan aman. Selain itu, beberapa kepala daerah juga menerapkan PSBB (Pembatasan Sosial Berskala Besar) sebagai upaya penanggulangan virus tersebut.

Hingga 23 Mei 2020, jumlah kasus Covid di Indonesia masih terhitung sangat tinggi. Tren kasus tersebut belum menunjukkan menurun sejak tiga bulan terakhir ini. Menurut data yang diperoleh ada 20.796 positif Covid-19 dengan lonjakan sebesar 634 dari hari sebelumnya, 5.057 pasien dinyatakan sembuh, dan 1.326 meinggal dunia. Provinsi terbanyak dengan kasus penderita Covid tertinggi adalah DKI Jakarta dengan jumlah 6.400 kasus kemudian Jawa Timur dan Jawa Barat.[320]

3. Solusi Bantuan Sosial PKH dalam Perspektif Hukum

Siklus kegiatan PKH atau yang lebih dikenal dengan istilah bisnis proses PKH, sejauh ini berjalan dengan lancar dan terlaksana dengan baik, hingga awal tahun 2020 ketika wabah virus yang menyerang dunia. Sebagaimana disebutkan dalam pasal 1 ayat (2) Peraturan Direktur

---

[319] Dana Riksa Buana, *Analisis Perilaku Masyarakat Indonesia dalam Menghadapi Pandemi Virus Corona (Covid-19) dan Kiat Menjaga Kesejahteraan Jiwa*, Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar'i, Vol.7, No.3 (2020), hal.218.

[320] https://www.kompas.com/tren/read/2020/05/23/100500165/ada-20.796-kasus-berikut-10-daerah-dengan-kasus-covid-19-tertinggi-di diakses tanggal 23 Mei 2020 pukul 14.19 WIB.

Jenderal Perlindungan Dan Jaminan Sosial No.03/3/BS.01.02/4/2020 tentang Mekanisme Penyaluran Bantuan Sosial Program Keluarga Harapan (PKH) dalam Masa Pandemi *Corona Virus Disease 2019* (COVID-19) bahwa *Corona Virus Disease 2019* (COVID-19) adalah jenis penyakit baru yang belum pernah ditemukan sebelumnya pada manusia.[321] Penyebaran Covid-19 di berbagai belahan dunia cenderung mengalami peningkatan dari waktu ke waktu, termasuk di negara Indonesia yang menimbulkan puluhan ribu korban jiwa serta kerugian material yang sangat besar, serta berdampak pada aspek ekonomi sosial, politik, dan kesejahteraan masyarakat.

Mewabahnya Covid-19 ini merupakan suatu pandemi yang memberikan berbagai macam dampak yang sangat besar terhadap seluruh kegiatan atau pun aktivitas manusia yang biasa dapat dilakukan secara efektif namun dengan sangat cepatnya menjadi kacau, terhambat, dan bahkan mengalami keberhentian. Efek yang paling terlihat tentu saja sekarang ini adalah pada bidang perekonomian, yang diantaranya banyak terjadi pemutusan hubungan kerja, penghentian berbagai macam aktifitas industri ekonomi baik mikro maupun makro, yang tentu saja menambah angka pengangguran yang bahkan sangat rentan untuk menjadi faktor penambah angka kemiskinan, tidak terkecuali berdampak pada program pengentasan kemiskinan yang

[321] *Peraturan Direktur Jenderal Perlindungan Dan Jaminan Sosial No.03/3/BS.01.02/4/2020 tentang Mekanisme Penyaluran Bantuan Sosial Program Keluarga Harapan (PKH) dalam Masa Pandemi Corona Virus Disease 2019 (Covid-19)*

diberdayakan oleh pemerintah yaitu Program Keluarga Harapan.

Terganggunya bisnis proses PKH juga tidak terlepas dari mewabahnya Covid-19 di berbagai penjuru Indonesia. Banyak kepala rumah tangga peserta PKH yang terkena dampaknya. Termasuk berkurangnya penghasilan rumah tangga hingga hilangnya mata pencaharian. Hal ini senada diungkapan oleh Rukasih, salah satu KPM PKH yang diwawancarai melalui telepon mengatakan, adanya wabah yang sekarang ini sedang melanda menjadikan dirinya tidak bisa beraktifitas sebagaimana biasanya. Untuk keluar rumah juga harus menggunakan masker, meskipun itu hanya untuk mencari rumput di hutan. Dia juga menjelaskan jika banyak suami dari pengurus peserta PKH yang sudah tidak bekerja karena suasana sepi dan tidak ada yang memperkerjakan mereka yang biasanya mereka bisa bekerja sebagai buruh lepas di bangunan atau proyek. "Ya termasuk kegiatan P2K2 pun juga sementara ini ditiadakan dulu, karena tidak diperkenankan berkerumun," ulasnya.[322] Dalam kesempatan yang lain, Koordinator Kecamatan (Korcam) Pendamping PKH Kecamatan Wirosari juga membenarkan hal tersebut. "Selama masa pandemi ini semua aktifitas kegiatan PKH mengalami kendala, namun bisa segera teratasi, apalagi sudah ada edaran dari Kementerian Sosial tentang mekanisme penyaluran bantuan sosial PKH dalam masa pandemi Covid-19 yang tertuang di dalam Peraturan Direktur Jenderal Perlindungan dan jaminan Sosial No.

[322] Wawancara dengan Rukasih, KPM PKH

03/3/BS.01.02/4/2020," tuturnya.[323] "Kami sebagai SDM PKH selalu siap untuk melaksanakan instruksi dari Kementerian, karena memang ini sudah menjadi tanggung jawab dan komitmen kami untuk mengabdi dan menjadi garda terdepan dalam program pengentasan kemiskinan yang diprioritaskan oleh Pemerintah. Kami melaksanakan sosialisasi dan memberikan edukasi kepada KPM PKH tentang mekanisme penyaluran bantuan di masa pandemi ini, serta selalu melaksanakan pendampingan dengan tetap mematuhi protokol kesehatan penanganan Covid-19. Kami selaku tetap melaksanakan validasi calon peserta PKH, pemutkahiran data peserta PKH, verifikasi komitmen peserta PKH, pendampingan penyaluran bantuan, serta melakukan rekonsiliasi. Sehingga kegiatan tetap bisa terlaksana sesuai dengan tugas dan fungsi kami sebagai pendamping PKH. Jadi semua tetap bisa berjalan dan tentu harapan kami tidak ada kendala di lapangan, karena kami juga berkoordinasi dengan *stakeholder* terkait," imbuhnya.[324]

Pemerintah dalam hal ini melalui Kementerian Sosial bergerak dengan cepat atas pandemi yang sekarang ini menimpa Indonesia, yaitu dengan mengeluarkan kebijakan-kebijakan untuk tetap dapat menjalankan program pengentasan kemiskinan dan dengan terobosan-terobosan gagasan yang diharapkan mampu meringankan beban perekonomian para KPM PKH yang sekarang ini sangat

[323] Wawancara dengan Dwi Endro Gutomo, Koordinator Kecamatan Pendamping PKH
[324] *Ibid*

membutuhkan karena terdampak Covid-19. Karena sudah semestinya bahwa semangat berhukum untuk menciptakan rasa keadilan dan kesejahteraan bagi masyarakat tidak boleh berhenti, harus terus berproses dan maju. Diantara isi dari kebijakan tersebut, yaitu yang semula penyaluran bantuan PKH adalah setiap tiga bulan (tri wulan) sekali, sekarang selama masa pandemi ini menjadi setiap bulan.[325] Tentu hal ini dirasa cukup mampu untuk membantu para KPM PKH di masa pandemi Covid-19 ini. Karena selain bantuan PKH, para KPM PKH juga menerima bantuan pelengkap atau komplementer berupa Bantuan Pangan Non Tunai (BPNT) yang juga disalurkan setiap bulan oleh pemerintah melalui agen *e-warong*. Beberapa waktu yang lalu, Menteri Sosial juga menjelaskan bahwa mulai pertengahan bulan April 2020, peserta PKH bisa mencairkan bansos setiap bulannya hingga Desember 2020 yang biasanya dijadwalkan pada bulan Januari, April, Juli, dan Oktober.[326]

Kebijakan atau pun aturan yang dikeluarkan oleh pemerintah dirasa sangat tepat, karena memang yang dinamakan sebuah aturan haruslah tertulis, karena hukum itu bertumpunya kepada kepastian legal-formal. Hal ini tentu menjadi sebuah solusi yang dimana ketika menghadapi suatu persoalan hukum, para pelaksana kebijakan di lapangan akan langsung dapat merujuk pada aturan atau kodifikasi kebijakan yang telah ada, sebut saja Peraturan Dirjen

---

[325] *Mekanisme Penyaluran Bantuan Sosial PKH dalam Masa Pandemi Corona Virus Disease 2019 (COVID-19)*, Pasal 7 Ayat (1)

[326] https://ekonomi.bisnis.com/read/20200409/9/1224870/jatah-bansos-pkh-2020-bertambah-ini-jadwal-pencairannya, diakses tanggal 20 Mei 2020 Jam 20.00 WIB

Linjamsos No. 03/3/BS.01.02/4/2020 tentang Mekanisme Penyaluran Bantuan Sosial PKH dalam Masa Pandemi *Corona Virus Disease 2019* (Covid-19). Aturan tersebut merupakan solusi solusi yang efektif dari sudut pandang hukum. Memang hal tersebut di dalam perkembangan hukum dikatakan sebagai paham positivisme yuridis, yakni memiliki anggapan bahwa suatu tatatan hukum hanya bisa berlaku jika hukum tersebut memperoleh bentuk positifnya dari suatu lembaga yang berwenang.[327] August Comte dijuluki sebagai Bapak Positivisme adalah figur yang paling representatif untuk aliran ini. Istilah positivisme ini berasal dari suku kata positif. Dalam prakata *Cours de Philosophie Positive,* istilah *filsafat positif* terus digunakannya dalam semua karya Comte. Kata *filsafat* diartikan sebagai sistem umum yang membahas konsep-konsep manusia, sedangkan positif adalah teori yang memiliki tujuan untuk penyusunan sekumpulan fakta yang diamati. Dengan kata lain, positif bermakna factual yakni berdasarkan fakta-fakta yang ada. Pengetahuan hendak lah tidak boleh melampaui fakta-fakta dalam Positivisme.[328]

Selain Comte, juga masih terkait *legal positivism,* Jhon Austin menyebutkan bahwa sebuah hukum memerlukan adanya unsur-unsur, yaitu ada yang disebut perintah (*command),* ada penguasa (*Souvereighnity),* ada kewajiban menaati (*duty),* ada juga sanksi bagi mereka yang melanggar

---

[327] Theo Huijbers, *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah*, Yogyakarta: Pustaka Filsafat Kanisius, 1982, hal. 128.

[328] Sri Wahyuni, *Pengaruh Positivisme dalam Perkembangan Ilmu Hukum dan Pembangunan Hukum Indonesia*, Al Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum, Vol.1, No.1, 2012, hal.3.

(*sanction).*[329] Bahkan Sudiyana dan Siswoto dalam artikelnya menyebutkan bahwa tidak lah penting alasan seseorang bersedia taat terhadap suatu perintah. Ada seseorang yang merasa berwajib karena mempertimbangkan kepentingan umum, ada yang disebabkan karena takut jika timbul kekacauan, ada pula yang disebabkan oleh keterpaksaan. Jika seseorang tidak mentaatinya maka akan dikenakan sanksi/ hukuman.[330] Di dalam artikelnya, Sri Wahyuni juga memberi penjabaran bahwa hukum itu mempunyai standar layaknya ilmu eksakta yang ditulis dan dibakukan yang berfungsi sebagai aturan tatanan dalam masyarakat. Badan yang berwenang (legislatif) menetapkan hukum tersebut dan kemudina disahkan oleh negara.[331]

Terbitnya mekanisme penyaluran bantuan sosial PKH dalam masa pandemi Covid-19, menjadi acuan atau pun landasan hukum bagi *stakeholder* terkait ataupun SDM PKH yang berada di lapangan dalam menjalankan kegiatan. Karena semua sudah diatur di dalam mekanisme tersebut, hak-hak dari KPM PKH diakui dan dilindungi secara hukum dan jelas, bahwa penyaluran bantuan sosial PKH adalah setiap bulan. Dan tentu saja dengan landasan kebijakan ini para pendamping PKH juga bisa mengambil sikap terkait pelaksanaan pendampingan. Karena jika tidak berdasarkan aturan, maka bisa saja nantinya para pendamping PKH ini dianggap menyalahgunakan wewenang karena tidak

[329] Theo Huijbers, *Filsafat Hukum*, Kanisius, Yogyakarta, 1991, hal. 41
[330] Sudiyana dan Suswoto, *Kajian Kritis Terhadap Teori Positivisme Hukum Dalam Mencari Keadilan Substantif*, Jurnal Ilmiah Ilmu Hukum QISTIE, Vol 11, No.1, Mei 2018, hal.108.
[331] *Opcit*.,

melaksanakan kegiatan pendampingan atau pun melaksanakan pendampingan namu tidak sesuai dengan ketetuan yang berlaku. Dalam hal ini Pemerintah dianggap sudah sangat tepat dalam mengeluarkan kebijakan dan aturan berupa mekanisme penyaluran bantuan sosial PKH dalam masa pandemi Covid-19. Karena suatu kebijakan/ aturan/ hukum memang harus berpihak kepada masyarakat serta mampu memberikan rasa keadilan bagi masyarakat. Karena menurut Satjipto Raharjo, hukum itu diciptakan oleh manusia, maka sudah seharusnya hukum itu juga haruslah mampu memanusiakan manusia, untuk kesejahteraan, harga diri, kebahagiaan, serta kemuliaan manusia, dan bukan malah sebaliknya.[332] Sebagaimana diungkapkan pula oleh Liky Faizal dalam tulisannya,[333] bahwa hukum dapat dikelompokkan menjadi dua definisi, yaitu hukum yang mempunyai makna obyektif dan hukum yang memiliki makna subyektif. Yang dimaksud dengan hukum obyektif yaitu seperangkat peraturan yang berfungsi untuk mengatur hubungan antara sesama dalam bermasyarakat, sedangkan yang dimaksud dengan hukum subyektif yaitu hak atau kewenangan yang diperoleh oleh seseorang berdasarkan hukum obyektif.[334] Kemudian progresif sendiri memiliki arti

[332] Satjipto Rahardjo, *Membedah Hukum Progresif*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2006, hal. 188

[333] Liky Faizal, *Problematika Hukum Progresif di Indonesia*, Ijtima'iyya, Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam, Vol.9, No. 2, Agustus 2016, hal.4.

[334] B. Daliyo, dkk, *Pengantar Ilmu Hukum*: *Buku Panduan Mahasiswa*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1996, hal.21-32

maju, berhasrat maju dan selalu maju.[335] Dari dua terminologi tersebut disimpulkan mengenai hukum progresif yaitu seperangkat peraturan atau pun kebijakan yang memiliki tujuan untuk mengatur hubungan antara sesama masyarakat atau kelompok tertentu yang dibuat oleh seseorang yang memiliki kewenangan hukum dengan berorientasi untuk selalu berproses, dinamis dan terus berkembang.

Sehingga pemerintah dalam mengeluarkan kebijakan terkait mekanisme penyaluran bantuan sosial Program Keluarga Harapan dalam masa pandemi Covid-19 secara subtansialnya sudah sangat sesuai dengan semangat cita-cita hukum progresif, yaitu hukum, aturan, atau pun kebijakan diciptakan untuk memberikan rasa keadilan dan kesejahteraan bagi masyarakat, serta semangat untuk terus maju dan berkembang dalam rangka mengatasi permasalahan kemiskinan meskipun dalam keadaan pandemi Covid-19 sekalipun. Dan tentu saja secara formal legalnya, untuk memberikan keadilan, kepastian, dan kemanfaatan kepada masyarakat khususnya KPM PKH, maka mekanisme penyaluran bantuan sosial Program Keluarga Harapan dalam masa pandemi Covid-19 ini dituangkan ke dalam suatu peraturan yaitu Peraturan Direktur Jenderal Perlindungan dan jaminan Sosial No. 03/3/BS.01.02/4/2020 tentang Mekanisme Penyaluran Bantuan Sosial PKH dalam Masa Pandemi *Corona Virus Disease 2019* (COVID-19).

---

[335] Sulchan Yasyin (Ed), *Kamus Pintar Bahasa Indonesia*, Surabaya: Penerbit Amanah, 1995, hal. 183

D. Kesimpulan

Upaya pemerintah dalam pengentasan kemiskinan di Indonesia cukup diapresiasi. Bantuan sosial Program Keluarga Harapan menjadi salah satu bukti keseriusan pemerintah dalam mengatasi masalah tersebut. Sejak pertama kali program tersebut diluncurkan pada tahun 2007 sudah terlihat hasil yang signifikan terkait dengan penurunan jumlah angka kemiskinan hingga beberapa tahun terakhir. Hal tersebut tidak dapat lepas dari regulasi dan peran penting pendamping PKH yang secara aktif membantu pemerintah khususnya Kementerian Sosial dalam pelaksanaan program tersebut. Akan tetapi, sejak pandemi Covid-19 menyerang Indonesia sejak bulan Maret lalu menjadi akar masalah dan berdampak pada perekonomian negara tak terkecuali peserta PKH.

Meskipun selama masa pandemi ini semua aktifitas kegiatan bansos PKH mengalami kendala, namun bisa segera teratasi dengan adanya edaran dari Kementerian Sosial tentang mekanisme penyaluran bantuan sosial PKH dalam masa pandemi Covid-19 yang tertuang di dalam Peraturan Direktur Jenderal Perlindungan dan Jaminan Sosial No. 03/3/BS.01.02/4/2020 yang semula penyaluran bantuan PKH adalah setiap tiga bulan (tri wulan) sekali menjadi setiap bulan. Sehingga pemerintah dalam mengeluarkan kebijakan terkait mekanisme penyaluran bantuan sosial Program Keluarga Harapan dalam masa pandemi Covid-19 secara subtansialnya sudah sangat sesuai dengan semangat cita-cita hukum progresif dan secara

formal legalnya mampu memberikan keadilan, kepastian, dan kemanfaatan kepada masyarakat khususnya KPM PKH.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

Consulting, Microsave, 2019, *Hasil Riset Operasional dan Dampak Program Keluarga Harapan (PKH).*

Daliyo, B, dkk, 1996, *Pengantar Ilmu Hukum*: *Buku Panduan Mahasiswa*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Huijbers, Theo, 1982, *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah*, Yogyakarta: Pustaka Filsafat Kanisius.

_____, 1991, *Filsafat Hukum*, Kanisius, Yogyakarta.

Kementerian Sosial RI, 2018, *Petunjuk pelaksanaan Verifikasi Komitmen Keluarga Penerima Manfaat Program Keluarga Harapan.*

_____, 2018, *Petunjuk teknis (Keputusan Direktur Jenderal Perlindungan dan Jaminan Sosial No. 04/LJS/08/2018 tentang Perubahan Pertama atas Keputusan Direktur Jenderal Perlindungan dan Jaminan Sosial No:01/LJS/2018 tentang Petunjuk Teknis Penyaluran Bantuan Sosial Non Tunai)*.

_____, 2019, *Pedoman Pelaksanaan Program Keluarga Harapan Tahun 2019*.

_____, 2020, *Pedoman Pelaksanaan Program Keluarga Harapan Tahun 2020*.

Nainggolan, Togiaratua, dkk, 2012, *Program Keluarga Harapan di Indonesia: Dampak pada Rumah Tangga Sangat Miskin di Tujuh Provinsi*, Jakarta: P3KS Press.

Rahardjo, Satjipto, 2006, *Membedah Hukum Progresif*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas.

Yasyin, Sulchan (Ed), 1995, *Kamus Pintar Bahasa Indonesia*, Surabaya: Penerbit Amanah.

Undang-Undang

Keppres RI No 7 Tahun 2020 tentang *Gugus Tugas Percepatan Penanganan Corona Virus Disease 2019 (COVID-19).*

Peraturan Dirjen Linjamsos No.03/3/BS.01.02/4/2020 tentang *Mekanisme Penyaluran Bantuan Sosial Program Keluarga Harapan (PKH) dalam Masa Pandemi Corona Virus Disease 2019 (COVID-19).*

Peraturan Presiden No 63 Tahun 2017 tentang *Penyaluran Bantuan Sosial secara Non Tunai*.

Permensos No 1 Tahun 2018 tentang *Program Keluarga Harapan.*

UUD RI Tahun 1945.

Artikel

Andira, Ayu Burhanudin, Rita Kalalingga, Pelaksanaan Program Keluarga Harapan (PKH) dalam Meningkatkan Kesejahteraan Masyarakat di Kecamatan Samarinda Utara Kota Samarinda, *Ejournal Ilmu Pemerintahan*, Vol.6, No.4, 2018.

Buana, Dana Riksa, Analisis Perilaku Masyarakat Indonesia dalam Menghadapi Pandemi Virus Corona (COVID-19) dan Kiat Menjaga Kesejahteraan Jiwa, *Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar'i,* Vol.7, No.3, 2020.

Ekardo, Apando, Firdaus & Nilda Elfemi, Efektifitas Program Keluarga Harapan (PKH) dalam Upaya Pengentasan Kemiskinan di Nagari Lagan Hilr, Kab. Pesisir Selatan, *Jurnal Ilmu Sosial Mamangan,* Vol. III, No. 1, Januari-Juni 2014.

Faizal, Liky. Problematika Hukum Progresif di Indonesia, *Ijtima'iyya, Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam,* Vol.9, No. 2, Agustus 2016.

Hikmat, Harry. *Pengelolaan Bantuan Sosial Program Keluarga Harapan Yang Lebih Berkualitas*, disampaikan pada Seminar Budget Day di Jakarta pada 22 November 2017.

Kasapoglu, Aytul dan Alev Akbal, Relational Sociological Analysies of Uncertainties: The Case of Covid-19 in Turkey, *Advances in Social Sciences Research Journal*, Vol.7, No.4, April 2020.

Lidiana, Mohd. Nur Syechalad, Muhammad Nasir. Pengaruh dan Efektifitas Bantuan Program Keluarga Harapan (PKH) Terhadap Partisipasi Pendidikan di Kecamatan Muara Tiga Kabupaten Pidie, *Jurnal Ilmu Ekonomi*, Vol. 2, No.2, Mei 2014.

Rahmawati, Evi dan Bagus Kisworo, Peran Pendamping dalam Pemberdayaan Masyarakat Miskin melalui Program Keluarga Harapan, *Journal of Nonformal Education and Community Empowerment*, Vol. 1, No.2, Desember 2017.

Rismana, Daud, Implementasi Peraturan Menteri Sosial (Permensos) Nomor 1 Tahun 2018 tentang Keluarga Harapan (PKH), *Jurnal Al 'Adl*, Vol. XI, No.2, Juli 2019.

_____, Penyuluhan Kesadaran Hukum tentang Regulasi Alasan Perceraian dalam Hukum Perkawinan Islam bagi Keluarga Penerima Manfaat (KPM) Program Keluarga Harapan (PKH) di Kabupaten Grobogan, *DIMAS: Jurnal Pemikian Agama untuk Pemberdayaan*, Vol. 19, No. 2, November 2019.

Simamora, Janpatar, Tafsir Makna Negara hukum dalam Perspektif Undang-Undang Dasar Republik Indonesia Tahun 1945, *Jurnal Dinamika Hukum*, Vol 14, No.3, September 2014.

Sudiyana dan Suswoto, Kajian Kritis Terhadap Teori Positivisme Hukum Dalam Mencari Keadilan Substantif, *Jurnal Ilmiah Ilmu Hukum QISTIE*, Vol 11, No.1, Mei 2018.

Tlonaen Yudid B.S., Willy Tri Hardianto, Carmia Diahloka, Implementasi Program Keluarga Harapan (PKH) untuk Meningkatkan Kesejahteraan Masyarakat Miskin, *JISIP: Jurnal Ilmu sosial dan Ilmu Politik*, Vol.3, No.1, 2014.

Utomo, Dedy, Abdul Hakim dan Heru Ribawanto, Pelaksanaan Program Keluarga Harapan Dalam Meningkatkan Kualitas Hidup Rumah Tangga Miskin (Studi pada Unit Pelaksana Program Keluarga Harapan Kecamatan Purwoasri Kabupaten Kediri, *Jurnal Administrasi Publik (JAP)*, Vol.2, No.1.

Virgoreta, Ayu Dyah, Ratih Nur Pratiwi, Suwondo, Implementasi Program Keluarga Harapan (PKH) dalam Upaya Meningkatkan Kesejahteraan Sosial Masyarakat (Studi Kasus pada Desa Beji Kecamatan Jenu, Kabupaten

Tuban), *Jurnal Administrasi Publik (JAP)*, Vol.2, No 12. 2015.

Wahyuni, Sri, Pengaruh Positivisme dalam Perkembangan Ilmu Hukum dan Pembangunan Hukum Indonesia, *Al Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum*, Vol.1, No.1, 2012.

Website

https://ekonomi.bisnis.com/read/20200409/9/1224870/jatah-bansos-pkh-2020-bertambah-ini-jadwal-pencairannya diakses tanggal 20 Mei 2020 Jam 20.00 WIB

https://mediaindonesia.com/read/detail/283554-bps-angka-kemiskinan-indonesia-turun-jadi-922-persen diakses tanggal 20 Mei 2020 Jam 19.00 WIB.

https://mediaindonesia.com/read/detail/283554-bps-angka-kemiskinan-indonesia-turun-jadi-922-persen diakses tanggal 20 Mei 2020 Jam 19.00 WIB.

https://setkab.go.id/presiden-tetapkan-bencana-nonalam-penyebaran-COVID-19-sebagai-bencana-nasional/ diakses tanggal 20 Mei 2020 Jam 20.10 WIB.

https://www.kompas.com/tren/read/2020/05/23/100500165/ada-20.796-kasus-berikut-10-daerah-dengan-kasus-covid-19-tertinggi-di diakses tanggal 23 Mei 2020 pukul 14.19 WIB.

Wawancara

Wawancara dengan Achmad Cholid Fauzi, SDM PKH

Wawancara dengan Dwi Endro Gutomo, Koordinator Kecamatan Pendamping PKH

Wawancara dengan Putri Retnowati, Pendamping PKH

Wawancara dengan Rukasih, KPM PKH

TENTANG PENULIS

M. Khoirur Rofiq, Lahir di Magelang pada 02 Oktober 1985. Menyelesaikan sekolah tingkat MI dan MTs di Yayasan Ma'arif Walisongo Magelang, dan melanjutkan ke MAK An-Nawawi Berjan Purworejo tahun 2000. S1 diraih pada tahun 2010 di Universitas Islam Indonesia Yogyakarta, dan memperoleh gelar Master di Magister Studi Islam di kampus yang sama pada tahun 2016. Sejak 2011-2016 penulis mengabdi di Pusat Kajian dan Bantuan Hukum Islam UII, kemudian 2016 -2019 menjadi dosen dan pengelola Program Studi S1 Akhwal Syakhsiyah serta Unit Konseling Hukum Keluarga di STAI An-Nawawi Purworejo. Pendidikan non formal juga pernah dilalui Pon-pes An-Nawawi Purworejo dan tahun 2017 mengikuti mengikuti Pendidikan dan Pelatihan Profesi Advokat dan lulus Ujian Profesi

	Advokat. Mulai tahun 2019 hingga kini penulis aktif sebagai dosen di FSH UIN Walisongo Semarang dan mengelola laboratorium hukum. Beberapa karya penulis dapat dilihat di https://author.my.id/mkhoirurrofiq/ .
	Maskur Rosyid, Lahir di Magelang tanggal 14 Maret 1987 anak ke-2 dari 4 bersaudara. Perjalanan keilmuan dimulai dr tempat kelahiran yaitu di SDN Kalirejo 1, kemudian melanjutkan ke Mts dan MAK Ali Maksum Krapyak Yogyakarta (1999-2005). Sarjana S1 ditempuh di Fakuktas Syariah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2005-2009) di saat yang sama kuliah di Ma'had Ali Al-Munawwir Krapyak Yogyakarta. Pada tahun 2009, setelah mendapat sponsor dari dermawan di Jakarta Selatan, melanjutkan program Magister di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2009-2012). 5 tahun setelahnya,

	tepatnya 2017, mendapatkan Beasiswa dari MUI bekerjasama dengan BAZNAS, lalu melanjutkan program Doktoral di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan saat ini sedang berjuang menyelesaikan studi. Pengalaman Mengajar. Pada 2013, menjadi Dosen di STAI Nida El Adabi Bogor kemudian menjadi dosen tetap di Sekolah Tinggi Ekonomi Syariah Islamic Village Tangerang (2014-2019). Sejak tahun 2019, menjadi Dosen tetap di Fakultas Syariah dan Hukum UIN Walisongo Semarang untuk Mata Kuliah Usul Fikih. Karya-karya terbaru dapat ditelusuri di https://author.my.id/maskurrosyid/. Penulis dapat dihubungi melalui email Masykurxrejo@walisongo.ac.id

	Hasna Afifah, lahir di Yogyakarta 9 April 1993. Profesi sekarang adalah dosen di fakultas syari'ah dan hukum UIN Walisongo Semarang. Pendidikan mulai tingkat dasar (SD) sempat berpindah pindah karena mengikuti tempat tugas orang tua, Dari kelas 1-4 SD di MIN Mendawai Pangkalan Bun Kalteng, kelas 5 SD di SDN Kaliwiro Wonosobo Jateng dan kelas 6 hingga lulus SD di MI muhammadiyah Wonosobo Jateng. Kemudian melanjutkan pendidikan tingkat SMP hingga SMA di PMDG Putri 1 Mantingan Jatim. Adapun jenjang pendidikan sarjana S1 dan S2 ditempuh di Universitas Islam Indonesia Yogyakarta. Saat ini selain menjadi pengajar juga aktif sebagai staff ahli di ma'had al-jami'ah UIN Walisongo Semarang.

Najichah, lahir di Rembang, 17 Maret 1991 Riwayat pendidikan mulai dari tingkat dasar ditempuh di MI Riyadhatut Thalabah lulus pada Tahun 2002, dilanjut MTS Riyadhatut Thalabah lulus pada Tahun 2005 dan SMA N I Rembang lulus pada Tahun 2008. Jenjang pendidikan strata satu ditempuh pada jurusan Jinayah Siyasah (Hukum Pidana dan Tatanegara) Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, melanjutkan kembali di kampus yang sama pada stratadua dengan fokus kajian Hukum Keluarga Islam lulus pada Tahun 2017. Dalam dunia penelitian penulis telah melakukan berbagai penelitian diantaranya Penelitian tentang "Mobilisasi NU dan Muhammadiyah dalam Suksesi Kepemimpinan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta periode 2010-2015", team peneliti tentang "Integrasi Isu HAM, Gender dan HIV&AIDS dalam Orsospil di Yogyakarta" bersama NGO PKBI DIY,

	Enumerator survei "Tingkat Kepuasan Layanan Jamkesmas di Yogyakarta" bersama NGO PKBI DIY, Enumerator Survei ASK (*Acces Service and Knowledge*) PKBI DIY pada tahun 2014, Enumerator Survei SAAF (*Save Abortion Action Fund*) PKBI DIY pada tahun 2014, Enumerator SPKP PSKK UGM 2013, Enumerator SurveiKepemimpinan 4 KOMPAS tahun 2014-2015.
	Ahmad Zubaeri, lahir di Kebumen, 7 Mei 1990. Profesi sekarang menjadi dosen di Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang. Pendidikan mulai dari tingkat dasar ditempuh di SDN 02 Kebadongan, MTsN Model 1 Kebumen dan MAN 1 Kebumen. Adapun untuk jenjang pendidikan Sarjana Strata (S.1) ditempuh di UIN SUKA Yogyakarta dan Strata 2 (S.2) ditempuh di UIN SUKA Yogyakarta. Selain menjadi

	pengajar, juga sekarang masih aktif dalam komunitas sosial bagian edukasi dan sosialisasi pada GERAM yg bergerak bidang penanggulangan Narkoba provinsi Jawa Tengah. Moto hidup terus berprogres walau pelan tapi pasti.
	Muhammad Fakhruddin Zuhri, lahir di Semarang 14 Oktober 1988. Profesi sekarang sebagai dosen di Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Walisongo Semarang. Adapun jenjang pendidikan dimulai dari TK Dharma Rini Tugu Semarang, SDN 04 Semarang, MTsN Darul 'Ulum 1 Jombang, SMA Darul 'Ulum 2 Jombang. Adapun jenjang S1 di FSH IAIN Walisongo dan S2 di Magister Ilmu Hukum UNDIP

	Tri Nurhayati, lahir di Banyumas 15 Desember 1986. Profesi saat ini sebagai Dosen di Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang. Riwayat Pendidikan tingkat dasar ditempuh di MI Maarif Karang Klesem 1 Pekuncen Banyumas, Madrasah Tsanawiyah Al Hikmah 2 Benda Sirampog Brebes, dan melanjutkan Madrasah Aliyah Umum Al Hikmah 2 Benda Sirampog Brebes. Jenjang pendidikan Sarjana Strata (S.1) ditempuh di Fakultas Syari'ah STAIN Purwokerto (Saat ini menjadi UIN Saifudin Zuhri) dan Strata 2 (S.2) ditempuh di Magister Ilmu Hukum Universitas Diponegoro Semarang melalui Program Beasiswa Unggulan Tahun Angkatan 2011. Pendidikan Non Formal ditempuh di Pondok Pesantren Putri Al Hikmah Benda Sirampog Brebes tahun 1998-2004. Selain menjadi pengajar, saat ini aktif di Centre

	of Law and Constitution Studies (CLCS) FSH dan masih menjadi bagian dari pengelola Walisongo Law Review (Walrev) Journal Prodi Ilmu Hukum Fakultas Syariah dan Hukum UIN Walisongo Semarang.
	Anis Fittria lahir di Pati 28 Mei 1992. Profesi sekarang menjadi dosen di Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang. Pendidikan mulai dari tingkat dasar ditempuh di SDN 01 Tlogoharum Pati, Madrasah Tsanawiyah Raudlatul Ulum Guyangan Pati, dan Madrasah Aliyah Raudlatul Ulum Guyangan Pati. Adapun untuk jenjang pendidikan Sarjana Strata (S.1) dan Strata 2 (S.2) ditempuh di Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang Konsentrasi Hukum Islam. Selain menjadi pengajar, aktif menjadi Peneliti di Yayasan Pemberdayaan Komunitas ELSA Semarang, Pengurus Lembaga Kajian dan Pengembangan SDM

	(LAKPESDAM) Pengurus Cabang Nahdlatul Ulama (PCNU) Kota Semarang, Bendahara Pengurus Anak Cabang Ikatan Alumni Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Kecamatan Gajah Mungkur Kota Semarang, Pengurus Walisongo Halal Center, Staf Ahli Dekanat Fakultas Syariah dan Hukum UIN Walisongo Semarang, dan pengelola Jurnal Walisongo Law Review (Walrev) Fakultas Syariah dan Hukum UIN Walisongo Semarang.
	Muhamad Zainal Mawahib, lahir di Demak 10 Oktober 1990. Profesi sekarang menjadi dosen di Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang. Pendidikan mulai dari tingkat dasar ditempuh di SD Harjowinangun 1 Demak, Madrasah Tsanawiyah Qodiriyah Demak, dan Madrasah Aliyah Tasywiquth Thullab Salafiyah

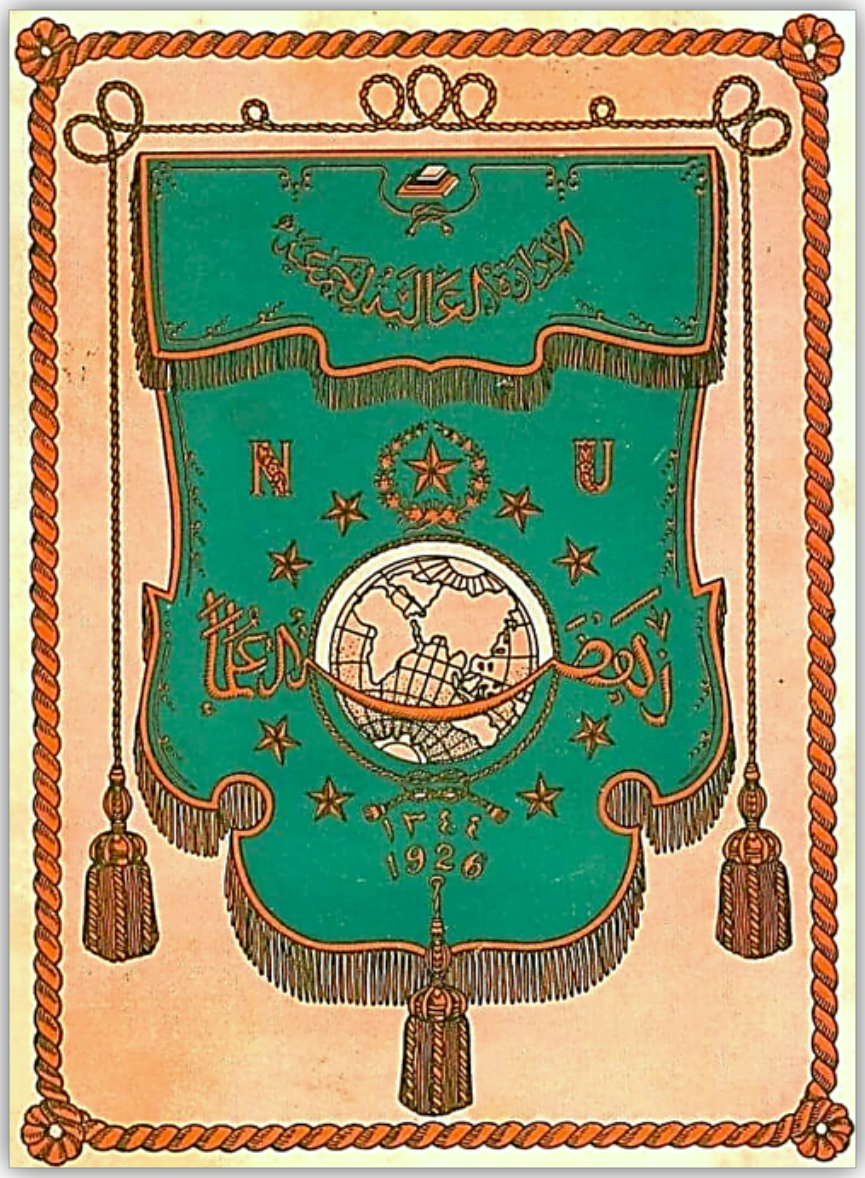
	(TBS) Kudus. Adapun untuk jenjang pendidikan Sarjana Strata (S.1) dan Strata 2 (S.2) ditempuh di Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang. Selain menjadi pengajar, juga sekarang masih aktif menjadi Editor Buku di Penerbit Lawwana Semarang, Peneliti di Yayasan Pemberdayaan Komunitas ELSA Semarang, Sekretaris Lajnah Ta'lif wan Nasyr (LTN) Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Tengah, Staf Administrasi Lembaga Penyuluhan Konsultasi dan Bantuan Hukum Islam (LPKBHI) Fakultas Syariah dan Hukum UIN Walisongo Semarang, Staf Ahli Wakil Rektor III Bidang Kemahasiswaan dan Kerjasama UIN Walisongo Semarang, dan Editor Jurnal Al-Ahkam Fakultas Syariah dan Hukum UIN Walisongo Semarang.

	Dian Ika Aryani, lahir di Kendal 31 Desember 1991. Profesi sekarang menjadi dosen di Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang. Pendidikan mulai dari tingkat dasar ditempuh di SDN 01 Patukangan Kendal, SMPN 2 Kendal dan SMAN 1 Kendal. Adapun untuk jenjang pendidikan Sarjana Strata (S.1) ditempuh di Universitas Diponegoro dan Strata 2 (S.2) ditempuh di Institut Teknologi Bandung. Selain menjadi pengajar, juga sekarang masih aktif dalam komunitas sosial pada Komunitas Ibu Profesional Semarang, Anggota Komunitas Indonesia Bersatu, Staf Ahli di unit Pascsarjana UIN Walisongo Semarang, dan Editor Jurnal JISH (Journal of Islamic Studies and Humanities) Pascasarjana UIN Walisongo Semarang.

Muhamad Ichrom, lahir di Semarang pada tanggal 16 September 1984. Menyelesaikan Sekolah Dasar dan Menengah di MI dan MTs Al Hikmah Polaman, Mijen, Semarang, dan menamatkan Sekolah Menengah Atas di MA NU 04 Al Maarif Boja Kendal 2000. Kemudian tahun 2007 menyelesaikan pendidikan jenjang S1 di Prodi Siyasah Jinayah IAIN Walisongo Semarang, dan memperoleh gelar Master di Magister Studi Islam IAIN Walisongo Semarang pada tahun 2011. Mulai 2019 hingga kini penulis sebagai dosen di Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Walisongo Semarang. Secara non formal, penulis juga pernah belajar di Pondok Pesantren Nurul Huda Polaman Mijen Semarang. Sejak Mahasiswa penulis aktif dalam beberapa organisasi kemasyarakatan di antaranya pernah menjabat sebagai Ketua IPNU PAC Mijen

	2009-2011, Ketua Ansor PAC Mijen 2011-2013 dan Sekretaris MWC NU Periode 2016-2021 dan 2021-2026. Sejak Tahun 2020 hingga kini penulis terlibat dalam beberapa penulisan yang terpublikasi dalam beberapa jurnal.
	Bagas Heradhyaksa lahir di Semarang pada tahun 1993. Menamatkan sekolah di SD Nasima Semarang, SMP 1 Semarang dan SMA 3 Semarang. Selanjutnya menyelasikan pendidikan tinggi jejang S1 di Fakultas Hukum Universitas Diponegoro pada tahun 2015 dan jenjang S2 di Faculty of Law National University of Malaysia pada tahun 2018. Mulai bulan Maret 2019 menjadi Dosen PNS di Fakultas Syariah dan Hukum. Penulis dapat dihubungi melalui email: bagashera@walisongo.ac.id

	Daud Rismana Blora, 21 agusts 1991 Riwayat Pendidikan: s1 iain walisongo lulus 2013 s2 unissula semarang lulus 2015 s3 unissula semarang lulus 2018 Pekerjaan: Dosen FSH UIN Walisongo Semarang


N U
١٣٤٤
1926

SAMPUL BELAKANG

Upaya untuk menghidupkan hukum Islam (*sharī'ah*, *fiqh*) telah dilakukan sepanjang masa. Tujuannya tidak lain yaitu untuk merealisasikan keluwesan yang diembannya. Hukum Islam senantiasa patut, pantas, dan luwes untuk setiap ruang, waktu, situasi, dan kondisi (*Islām ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*). Keluwesan tersebut tampak dari indikator utamanya, yaitu ia dapat -minimal-merespon setiap problematika yang selalu berkembang setiap saat.

Kegiatan ijtihad dalam hal ini menemukan urgensitasnya. Ijtihad, dalam salah satu definisinya, dimaknai secara terbatas hanya pada bidang hukum saja. Mengamini pendapat Yūsūf al-Qarḍawī bahwa lapangan ijtihad telah mengalami perluasan makna dan bentuk. Jika awalnya hanya berupa *qānūn* dan *fatwā*, maka penelitian dan karya ilmiah ia masukkan sebagai bagian dari proses ijtihad, baik dilakukan secara individu (*fardī*) maupun kolektif (*jamā'ī*).

Lebih dari itu, kajian ilmu-ilmu keislaman, termasuk *fiqh,* telah mengalami dinamisasi yang cukup progresif. Persinggungannya dengan ilmu-ilmu modern mengantarkan kajian pada bidang tersebut menjadi lebih humanis. Pendekatan yang digunakannya pun menjadi lebih beragam. Antropologi, psikologi, sosiologi, dan teknologi merupakan bagian dari ragam tersebut.

Atas dasar itulah, tidak berlebihan kiranya ketika Bunga Rampai ini disebut sebagai bagian dari ijtihad. Buku ini merupakan kumpulan tulisan ilmiah para akademisi Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang. Respon terhadap kondisi yang terjadi di masyarakat perlu dikemukakan, dengan harapan menambah komprehensifitas cara pandang.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

WALISONGO

SEMARANG – JAWA TENGAH

Mendiskusikan Problematika

HUKUM ISLAM TERBARUKAN

Rafi Sarana Perkasa
Villa Ngaliyan Permai Blok E.9 Semarang 50185
Telp. +6224 7611825. Email: rsp_rafi@yahoo.com

9 786027 969971

View publication stats